HANS HEINZ HOLZ

LEIBNIZ



DAS LEBENSWERK
EINES
UNIVERSALGELEHRTEN

JÖRG ZIMMER (HRSG.)



Hans Heinz Holz

Leibniz

Das Lebenswerk eines Universalgelehrten

Herausgegeben
und mit einem Nachwort versehen von
Jörg Zimmer



Impressum

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Einbandabbildung: Leibniz, Gottfried Wilhelm/Portrait
© akg-images

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26267-0

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73799-4
eBook (epub): 978-3-534-73800-7

Menü

Für Silvia, für die in vierzig Jahren
gemeinsamer Arbeit, Freude, Liebe und
Glück mit mir Leibniz ein Brennpunkt
unseres gemeinsamen Denkens wurde.

INHALT

SIGLEN

AA	*Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reihennummer und Bandzahl in römischen Ziffern.
C	*Opuscules et fragments inédits*, hg. L. Couturat Paris 1903, Nachdruck Hildesheim 1966.
E	*Opera philosophica omnia*, hg. v. J. E. Erdmann Berlin 1840, Nachdruck Aalen 1959.
G	*Die philosophischen Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875. Neudruck Hildesheim 1965. Bandzahl in römischen Ziffern.
Grua	*Textes inédits*, hg. v. G. Grua, 2 Bände mit durchlaufender Seitenzahl, Paris 1948.
KS	*Kleine Schriften zur Metaphysik*, zweisprachige Studienausgabe, *Philosophische Schriften*, Bd. 1, hg. und übers. von H. H. Holz, Darmstadt ^{3}2013.
Mon.	Monadologie: in KS.
NA	*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zweisprachige Studienausgabe, *Philosophische Schriften* Band II/1 und 2, hg. v. W. v. Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt ^{3}2013.
Pol. Schr. I + II	*Politische Schriften* I und II, hg. und eingeleitet von H. H. Holz, Frankfurt a. M. 1966 und 1967.
Schriften Engelhardt	*Schöpferische Vernunft, Schriften aus den Jahren 1668 bis 1686*, hg. und übers. v. W. von Engelhardt, Münster/Köln ^{2}1955.
Theod.	*Die Theodizee*, zweisprachige Studienausgabe, Band II/1 und 2, hg. v. H. Herring Darmstadt ^{3}2013.

I. Philosophie

1. LEIBNIZ: ALLGEMEINE CHARAKTERISTIK UND PHILOSOPHISCHE AUSGANGSLAGE

1. Leibniz als philosophischer Typus

Am 14. November 1716 starb einsam in Hannover der siebzigjährige Reichsfreiherr Gottfried Wilhelm Leibniz. Kaum jemand beachtete seinen Tod, einzig sein Sekretär begleitete den Sarg zur Grablegung. Und doch war Leibniz ein geheimer Mittelpunkt der geistigen Welt seiner Zeit gewesen, hatte mit allen Großen jener Tage inhaltsvolle Briefe gewechselt, hatte die gewiß wichtigste Erfindung des Jahrhunderts gemacht, nämlich die Infinitesimalrechnung entwickelt.[1] Mehr noch: Er war Diplomat im Dienste des Erzbischofs von Mainz und dann Hofrat im Dienste des Kurfürsten von Hannover gewesen, dessen Ansprüche auf den englischen Thron er mit Erfolg in ausführlichen Rechtsgutachten begründet hatte;[2] die Nachfahren jenes Georg Ludwig, der 1714 als Georg I. König von England wurde, residieren noch heute im Buckingham Palast. Weiter: Die Gründung der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ging auf Leibniz' Initiative zurück, er war ihr erster Präsident; als Berater Peters des Großen von Rußland und des deutschen Kaisers in Wien regte er auch die Bildung der Akademien in Petersburg und Wien an. Schon als junger Gelehrter war er, noch nicht dreißigjährig, zum Mitglied der Royal Society in London ernannt worden.

Ein von Ehren und Wirkung erfülltes Leben hat er also geführt, nicht nur als Philosoph und Forscher in der Studierstube, sondern mitten hineingestellt in das öffentliche Leben seiner Zeit, als juristischer und politischer Ratgeber von Fürsten und Kaisern, als Organisator des wissenschaftlichen Lebens, aber auch als Ingenieur, der seine physikalischen Forschungen zum technischen Nutzen der frühen Industrie verwandte; jahrelang hat er sich um Verbesserungen des Bergbaus im Harz bemüht, mit dem Ziel, menschliche Arbeit durch

maschinelle zu ersetzen und so eine Steigerung der Förderungsleistungen zu erreichen. Auf vielen Gebieten der Technik gibt es Verbesserungsvorschläge von ihm. Der technische Fortschritt war ihm aber nicht, wie so manchen Erfindern, ein Selbstzweck, geboren aus Freude an der Vervollkommnung der Mittel, sondern sollte nach seinem Willen im Dienste des Wohles der Menschen stehen. Technik und Wissenschaft erkannte er als eine Einheit mit dem Sinn, die Existenzbedingungen zu erleichtern, das Leben lebenswerter zu machen und die Menschen auf eine höhere Stufe der Bildung zu heben. Sein Geist war immer universell auf das Ganze gerichtet, und im Mittelpunkt des Ganzen sah er den Menschen. Auch der Staat repräsentierte für ihn nur das Ganze, insofern er das Glück seiner Bürger zu sichern unternahm.

Die Universalität des Philosophen, des Gelehrten, des Technikers, Politikers, Juristen Leibniz hat der Philosoph Ludwig Feuerbach in seiner *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (1837) beredt beschrieben:

„Er hatte einen schlechthin unbeschränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wissenschaften … Die Frucht dieses seines viel- oder vielmehr allseitigen Studiums, das er ‚stets lernbegierig', sein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres perpetuum mobile, mit rastloser Tätigkeit fortsetzte, war seine immense, überall gegenwärtige, bewunderungswürdige Polyhistorie – bewundernswürdig nicht sowohl der Größe ihres Umfangs nach als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwisserei des toten Gedächtniskrämers, sondern eine geniale, produktive Polyhistorie. Sein Kopf war kein Herbarium; seine Kenntnisse waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsstoffe … Alles in ihm war Geist und Leben, seine Konsumtionskraft Produktionskraft. Er umfaßte nicht nur die verschiedensten, ja, entgegengesetztesten Zweige des Wissens, sondern auch die verschiedensten Eigenschaften und Anlagen, auf denen sie allein sprossen und Früchte tragen. Alle Geistesgaben, die gewöhnlich nur geteilt sich finden, konzentrierten sich in ihm: die Eigenschaften des abstrakten und praktischen Mathematikers, des Poeten und des Philosophen, des Historikers und Erfinders – ein Gedächtnis, das ihn der Mühe enthob, das, was er einmal aufgeschrieben, je wieder nachzulesen, das mikroskopische Auge des Botanikers und Anatomen und der freie Überblick des generalisierenden Systematikers, die Passivität und Rezeptivität des Gelehrten und die Sprödigkeit und Kühnheit des Autodidakten und selbständigen, auf den

Grund dringenden Forschers.“[3]

Den neueren Forschern ist die enzyklopädische Weite des Leibnizschen Wissens und Denkens fremd geworden. Die einen spezialisieren sich nur noch auf besondere Aspekte seines Denkens, die Logik *oder* die Metaphysik, die Mathematik *oder* die Jurisprudenz, die anderen können darin nur noch die Unübersehbarkeit und Zersplitterung eines barocken Denkstils erkennen; er bleibt ihnen unverständlich, „weil Leibniz als Mensch des Barock in Vielheiten, in Mannigfaltigkeiten zu leben und zu denken gewohnt war … Das Werk Leibnizens ist ein Mosaik gewaltigsten Ausmaßes, überall zwar unvollendet, aber in seinen einzelnen Zügen doch gut erkennbar … So sehen wir in Leibniz einen Vertreter des Vielheitsstils, in der besonderen Ausprägung der Betonung des Unendlichen, des Ausgleichs, der Verhaftung der Teile untereinander, des Ausschöpfens eines Universums“.[4]

Für Karl Schlechta stellte sich hingegen das „Barock“ der Denkergestalt Leibniz nicht als Mosaik disparater Elemente dar, sondern als die große Fähigkeit zur Synthese „im gleichen Umfange und mit demselben Reichtum aller Erscheinungsformen, wie sich uns etwa die attische Philosophie im Stagiriten (d. i. Aristoteles), die Scholastik in Thomas von Aquin vergegenwärtigt. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt“.[5]

Schlechta folgte damit dem Leibniz-Bild Dietrich Mahnkes, der Leibniz als den „Typus des harmonischen Synthetikers“ gekennzeichnet hatte.[6] Er sah die alle metaphysischen Synthesen übergreifende synthetische Leistung von Leibniz darin, daß dieser nicht nur einen theoretischen Standpunkt einnimmt, von dem aus er (wie Hegel[7]) alle anderen Standpunkte unter sich subsumieren kann, sondern gleichsam in einer „(Meta-)Theorie der Theorien“ die relative Wahrheit jedes Standpunkts, ja sogar noch den Wahrheitsgehalt, der ihm zukommt, anzugeben vermag.

„Er stellt sich nämlich die Aufgabe, die subjektiven ‚Ansichten‘ der verschiedenen philosophischen Richtungen zu einem ‚System von Perspektiven‘ der gleichen ‚Objektivität‘ zu vereinigen … und so gelten ihm nun auch die zahllosen philosophischen ‚Ansichten‘ trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren … Es ist also ein *objektiver Perspektivismus*, den Leibniz an die Stelle des subjektiven

Relativismus setzt, nämlich eine universelle Systematik aller individuellen Erkenntnisstandpunkte“.[8]

Diese objektive Perspektivität, die Pluralität nicht pluralistisch als eine beliebige Vielzahl von verschiedenen Einzelheiten versteht, sondern sie „mit metaphysischer Strenge“ als die Manifestation der sich aufgliedernden Einheit des „Universums“ (nicht „Pluriversums“) begreift, ist die Besonderheit des Leibnizschen Weltkonzepts. Welt kann nur als ein geordneter Zusammenhang der Vielen, als universelle Harmonie gedacht werden – und das Leibnizsche Denken in seinem inneren Zusammenhang muß als methodische Konstruktion und metaphysische Darstellung der universellen Harmonie nachvollzogen werden.

Das ist umso schwieriger, als Leibniz nur kurze, thesenartige Resumes seiner Philosophie gegeben hat[9] und die vielfältigen Aspekte seines Weltbegriffs erst bei Durchsicht seiner riesigen Korrespondenz und einer schier unübersehbaren Menge von Notizen sich erschließen. Schlechta hat richtig hervorgehoben, daß diese Verstreutheit der Gedanken die Stilform ist, in der sich der Denktypus Leibniz realisiert.

„Die Form, in der Leibniz seine Ideen mitteilte, waren großenteils Briefe, Aufsätze und Gespräche. Die literarische Form aber ist so wenig eine zufällige wie die natürliche: der immer lebendige Reichtum dieses Geistes, der Umfang, die Unmittelbarkeit und Intensität seiner Interessen sprachen sich im soeben bezeichneten Stil am reinsten aus. Die erlebte Mannigfaltigkeit des Gegebenen und die Gewandtheit dieses durch keine Schwierigkeiten zu ermüdenden Verstandes konnten in der Gelegenheitsschrift oder im Brief mit größerem Nuancenreichtum, d.h. adäquater in Erscheinung treten als in einer schulgerecht verfahrenden Darstellung“.[10]

Anders gesagt: Die Aussageform von Leibniz ist selbst ein Ausdruck dessen, daß das Individuum in ein Netz von Beziehungen und Perspektiven eingeknüpft ist, durch die es sich definiert und deren mannigfache Reflexe in seinem Bewußtsein erst die Fülle der Inhalte seines Weltbildes ausmachen.

2. Die geschichtliche Ausgangslage

Zu dieser Ausbreitung in ein individuelles Kommunikationsfeld hat zweifellos auch die historisch-politische Lage beigetragen, in die Leibniz sich als politisch aktiver Mensch gestellt fand. Er wurde am 1. Juli 1646,

also zwei Jahre vor dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) geboren. Das Deutsche Reich war nur noch als ein lockerer Verband von Klein- und Mittelstaaten – zeitweilig etwa zweitausend selbständige Reichsstände! – aus dem Westfälischen Frieden (1648) hervorgegangen; die Reichseinheit war nur noch symbolisch durch den „Supremat“ des Kaisers und einige Bundesinstanzen (Reichstag, Reichskammergericht, Reichshofrat) gewahrt, im übrigen war allen Reichsständen nach Art. VIII § 1 des Vertrags von Münster die landesherrliche Souveränität zugestanden; sie sollen „in freier Ausübung der Landshoheit in kirchlichen wie weltlichen Dingen in ihren Vollmachten und Hoheitsrechten und im Besitz all dieser Dinge kraft dieses Vertrages so bestätigt und gesichert sein, daß sie von niemandem jemals unter irgend einem Vorwand tatsächlich gestört werden können oder dürfen“.

Und diese Souveränität war sogar auf das Recht zu selbständiger, wenn auch nicht reichsfeindlicher, *Außenpolitik* ausgedehnt (§ 2):

„Vor allem aber sollen alle Reichsstände das Recht haben, unter sich und mit auswärtigen Staaten Bündnisse zu schließen zu ihrer Erhaltung und Sicherung, jedoch derart, daß solche Bündnisse sich nicht gegen Kaiser und Reich und den Reichsfrieden oder vor allem gegen diesen Vertrag richten, und in allem vorbehaltlich des Eides, wodurch jeder dem Kaiser und dem Reiche verpflichtet ist“.

Es liegt auf der Hand, daß unter den Bedingungen solcher politischer Zersplitterung und territorialer Aufspaltung in zahllose kleine Staatsgebilde mit auseinanderstrebenden Interessen sich ein kulturelles Zentrum nicht ausbilden konnte. Wer in Deutschland sich der Wissenschaft oder Literatur widmete, hatte kein staatlich initiiertes und gefördertes Institut, wie die 1635 von Richelieu gegründete Academie française oder die 1660 von Karl II. bestätigte Royal Society, sondern mußte sich in individuellen Kontakten den Kreis von Korrespondenzpartnern schaffen, dessen er zur Kritik und Förderung seiner eigenen Forschung bedurfte. Aus dieser Erfahrung hat Leibniz zeit seines Lebens an der Errichtung von wissenschaftlichen Zentren gearbeitet, die das geistige Leben der Nation organisieren und für den gesellschaftlichen Fortschritt nutzbar machen sollten. Schon als Dreiundzwanzigjähriger hat er 1669 den Entwurf zu einer „Philadelphischen Gesellschaft“ ausgearbeitet, in dem es u.a. heißt:

„Es werden die Künste und Wissenschaften vermehrt werden durch eine allgemeine Korrespondenz, so umfassend sie nur sein kann, sowie

durch sorgfältigste Vertiefung in die Natur der Dinge.

Beides, die Erfindung selbst wie auch das Eingießen der Erfindung in die Geiste, kann sowohl durch einzelne geschehen wie auch durch die gemeinschaftlichen Bemühungen einer weit ausgedehnten Sozietät.

Es ist jedoch offensichtlich, daß bei weitem mehr mit größerem Nutzeffekt durch die Sozietät erreicht werden kann als durch die Mühe einzelner, die untereinander unverbunden sind und gleichsam auf einer Rennbahn ohne Ziel keuchen“ (Pol. Schr. II, S. 22).

Deutschland könne, so meinte Leibniz zwei Jahre später in dem „Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften“ (1671), durch die Konzentration und Förderung der Wissenschaften auch den technisch-wirtschaftlichen Rückstand gegenüber seinen großen Nachbarländern aufholen, weil durch eine Akademie „Manufakturen darin zu stiften und per consequens Kommerzien dahin zu ziehen …, ein sicher Banko zu formieren, in Kompagnien zu treten, bei den formierten Aktien zu erhandeln, die Deutschen zur Handlung zur See aufzumuntern …, die Schulen zu verbessern …, die Handwerke mit Vorteilen und Instrumenten zu erleichtern“ (Pol. Schr. II, S. 40) seien.[11] Solche Pläne finden aber noch dreißig Jahre lang kein Gehör bei den Fürsten; erst die Königin Sophie Charlotte von Preußen, die als hannoversche Prinzessin die Schülerin von Leibniz und später stets seine Gönnerin und Vertraute gewesen ist, ermöglichte ihrem großen Freund und Lehrer die Gründung der kurbrandenburgischen Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, der späteren Preußischen Akademie der Wissenschaften (1700).

Sicher waren es die Folgen des Dreißigjährigen Krieges gewesen, die die „deutsche Misere“ verstärkt und die Rückständigkeit des Landes besiegelt hatten. Die Anfänge aber reichen schon weiter zurück. In seiner brillanten Darstellung der Lage Europas um 1618 – also vor dem Ausbruch des Krieges – hat Golo Mann das zerfallende Deutsche Reich trefflich charakterisiert: „Es war ein Chaos sich bekämpfender, durchkreuzender, an einander vorbeizielender Willenszentren, wenn der Wille überhaupt ein Zentrum hatte und wußte, was ihm noch zu wollen übrig blieb“.[12] Zunftschranken in den selbständigen Städten hinderten die Entwicklung des Gewerbes, Zoll- und Handelsschranken erschwerten den Warenverkehr und lenkten den internationalen Transfer auf andere Wege, hohe Abgaben an die geldbedürftigen Territorialherren verminderten das Investitionskapital, die konfessionelle Spaltung

vertiefte die Gräben zwischen den einzelnen deutschen Ländern; so konnte ein aufstrebendes Gewerbebürgertum kaum entstehen, und der Adel hielt an seinen Vorrechten und an der Ausnutzung des Grundeigentums fest, mit wachsendem, am Standard der entwickelteren Nachbarländer orientiertem Luxusbedürfnis und immer stärkerer Ausbeutung und Bedrückung der Bauern. Diese Entwicklung hatte schon im 15. Jahrhundert eingesetzt und war um 1600, als in England und Frankreich zentral organisierte Wirtschaftseinheiten entstanden, bereits weit gediehen.

Der Krieg allerdings vernichtete dann jede Möglichkeit, aus der Entwicklung in den Nachbarstaaten zu lernen, Gewinn zu ziehen und den Rückstand aufzuholen. Die Feldzüge der dreißig Jahre fanden ja in Mitteleuropa statt, die Heere plünderten das Land aus, die dauernden Kontributionen zur Aufstellung neuer Heere ließen die Städte und kleineren Staaten verarmen. Wo Zahlen vorliegen, weisen sie übereinstimmend während der Kriegsjahre einen Bevölkerungsrückgang auf ein Drittel der ursprünglichen Einwohnerzahl, eine Vermögensschrumpfung auf ebenfalls ein Drittel und die Verminderung der Handwerksbetriebe und Produktionsstätten im gleichen Umfang aus. Es brauchte zwei Generationen, das heißt bis zum Ende des Jahrhunderts, bis der Vorkriegsstand wieder erreicht war.

Auch wenn der ökonomische Niedergang Deutschlands durch den Krieg nicht ausgelöst, sondern nur verstärkt wurde, so blieb doch das Kriegstrauma über lange Zeit ein Moment der deutschen Bewußtseinslage und hatte Konsequenzen für die Problemstellungen der deutschen Philosophie bis hin zu Immanuel Kants Schrift *Vom ewigen Frieden* (1795).[13] Leibniz’ philosophisches, religionspolitisches und staatspolitisches Bemühen kann ganz unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden; Gerhard Krüger hat 1946 seinen Festvortrag zum 300. Geburtstag des Philosophen unter den Titel gestellt: „Leibniz als Friedensstifter“. Es gibt zahlreiche politische Memoranden und juristische Abhandlungen von Leibniz zu einer europäischen Friedensordnung, aber auch Niederschriften, die den inneren sozialen Frieden zum Ziel haben; viel Zeit und Arbeit hat er in seine Anstrengungen zur Herstellung des konfessionellen Friedens, letztlich mit dem Ziel der Wiedervereinigung der Konfessionen, investiert; und das philosophische Konzept einer Ordnung kompossibler (zusammen möglicher und verträglicher) Verschiedener ist der Versuch, die

logischontologische Grundlage für die Idee einer friedlichen, harmonischen Welt zu finden.

Die Einheit des Leibnizschen Denkens, die manche Philosophiehistoriker bei ihm nicht zu entdecken vermochten, liegt in der Überzeugung, daß ontologische Grundlage, wissenschaftliche Erkenntnis von Natur und Menschenwelt und gesellschaftlichpolitische Ordnungsidee demselben Prinzip der universellen Harmonie entspringen, das sich in der streng geregelten Verknüpfung der Dinge zeigt und in der politischen Organisation wie dem ethischen Verhalten der Menschen mit freiem Willen aus Vernunfterkenntnis verwirklicht werden muß. Die wechselseitige Anpassung der Monaden als Struktur einer einheitlichen Welt von unendlich vielen verschiedenen Individuen ist dieselbe, die auch die öffentliche Sicherheit (*securitas publica*) und das öffentliche Wohl (*salus publica*) oder das allgemeine Wohl (*commune bonum*) bestimmt; die Gemeinschaft einer Vielheit von Einzelnen beruht auf dem Prinzip der Friedlichkeit: „Das Recht entspringt aus dem Prinzip der Erhaltung des Friedens“.[14] Der Friede – das heißt logisch: die Auflösung der Widersprüche in Kompossibilität – ist die allgemeinste und aus allen Verletzungen immer wieder herzustellende Form des kosmischen Gleichgewichts, weil Welt „die Verknüpfung oder die Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen“ bedeutet (Mon., § 56, KS, S. 465). Metaphysische und politische Ordnung entsprechen einander. Das ist das zeitgeschichtliche Credo, die Überwindung des Kriegstraumas unter der Idee des Vertrags: „Die Versicherung des Friedens ist der größte und sicherste Punkte … Die Versicherung des Friedens besteht in zwei Punkten, erstlich in Abtuung aller Kriegspraetexte, zweitens in Formierung einer so viel möglichen beständigen Allianz der Garantie“ (Pol. Schr. I, S. 72). Sozusagen aus einer Affinität des Zeitempfindens konnte nach dem 2. Weltkrieg die Leibniz-Problematik metaphysisch wie politisch ganz aktuell aufgenommen werden.[15]

Die Historiographie der Wissenschaften orientiert sich heute gern am Begriff der „wissenschaftlichen Revolutionen“ und kennzeichnet diese durch einen Vorgang, der als „Paradigmenwechsel“[16] bezeichnet wird. Gewonnen wurde dieses Modell der Wissenschaftsgeschichte am Übergang zur Neuzeit als dem schlagendsten Beispielfall, der durch die Ablösung des ptolemäischen Weltbildes durch das kopernikanische charakterisiert ist. Ohne auf die methodologischen Probleme einzugehen,

die sich mit dem von Thomas Kuhn eingeführten historiographischen Modell verbinden,[17] läßt sich wohl sagen, daß die Philosophie des 17. Jahrhunderts unter dem Eindruck der grundlegenden Veränderungen des wissenschaftlichen Weltbildes stand und weltanschauliche Entwürfe zur Integration des neuen und sich rapid erweiternden Wissens vorlegte.

Der Leitfunktion, die die Galileische Physik für die Grundlegung des neuen Weltbildes hatte, entsprach die Ausbreitung mechanistischer Denkschemata, nicht nur im Materialismus der Gassendi und Hobbes, sondern auch bei Descartes und im gesamten Cartesianismus, verbunden mit der Orientierung am Vorbildcharakter der Mathematik (der sich zum Beispiel in der Darstellung *more geometrico* des Spinoza auch gegenüber ihm disparaten Gegenständen durchsetzt). Demgegenüber waren die platonisierend idealistischen oder thomistischen Systeme der Schulphilosophie ungeeignet, den Gehalt der neuen Naturwissenschaften zu interpretieren, obschon im Rückgriff auf die originäre, nichtscholastische Aristoteles-Überlieferung eine nichtmechanische materialistische Naturphilosophie wichtige Anregungen gewinnen konnte.[18]

In gewisser Weise kann man sagen, daß der Weg der Wissenschaften durch eine schrittweise Ablösung der einzelnen Disziplinen von der Philosophie gekennzeichnet war und daß im Zuge dieser Ablösung die methodisch gesicherte Erfahrung an die Stelle bloßer Konstruktionen aus Verstandesüberlegungen trat. Aber schon in der Epoche, in der die Autonomie der Wissenschaften sich durchsetzte, vollzog sich auch die Umkehr: Die Wissenschaften begannen nach einer Philosophie zu suchen, durch die sie die Mannigfaltigkeit selbständig erworbenen Wissens wieder zu einem kohärenten Ganzen verknüpfen könnten, zu einem Bildteppich der Welt, der es dem Menschen erlaubt, die Orientierungspunkte auszumachen, von denen aus er seinen Ort und sein Handeln bestimmen könnte. Diese Philosophie muß wissenschaftlich sein, denn hinter den Erkenntnisstand der Wissenschaften darf kein Denken des Ganzen mehr zurückfallen.

„Eine geschlossene Disziplin des Experimentierens und Berechnens war entwickelt worden, eine einheitliche Methode, mit deren Hilfe früher oder später jedes Problem in Angriff genommen werden konnte … In ihren Anfangsstadien war die neue Experimentalwissenschaft notwendigerweise kritisch und destruktiv; in den späteren Entwicklungsphasen zielte sie jedoch darauf hin, eine neue Basis für eine

Philosophie zur Verfügung zu stellen, die mehr mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang stand“.[19]

Mit dem Programm einer wissenschaftlichen Philosophie (das erst nach Ausbildung eines von der Philosophie unabhängigen Begriffs von Wissenschaft aufgestellt werden konnte) war an die Stelle des Nebeneinanders von theoretischen Verallgemeinerungen und bloßen Beschreibungen ein neuer Typus von Welterfahrung getreten, in dem beide Erkenntniseinstellungen eine (methodologisch oft widerstreitend reflektierte[20]) Einheit bilden.

„Die Naturerkenntnis oszillierte immer zwischen zwei entgegengesetzten Polen: Ausarbeitung allgemeiner Theorien, die darauf gerichtet sind, die ersten Prinzipien der Wirklichkeit festzustellen, um daraus eine rationale Erklärung aller Phänomene abzuleiten; und einfache Beschreibung eines begrenzten Ausschnitts aus der Erfahrung … Die Geburt der neuen Wissenschaft zeigte, daß ein dritter Typus des Wissens möglich war, in dem die theoretische Ausarbeitung und die Beobachtung der Tatsachen sich untrennbar miteinander verflechten, mit außerordentlichem Nutzen für beide Seiten … Offenkundig bewirkt ihre feste Bindung an die Erfahrung für alle so erworbene Erkenntnis eine nicht auszuräumende Vorläufigkeit, weil das Hervortreten neuer, zunächst nicht beobachteter Tatsachen in einem gewissen Augenblick – wenn diese Fakten sich theorieintern nicht mehr erklärbar erweisen – dazu nötigen kann, die Theorie zu berichtigen, zu modifizieren und vielleicht sogar aufzugeben“.[21]

Nicht der Dualismus von Rationalismus und Empirismus, der die Wissenschaftsgeschichte seit Descartes durchzieht,[22] ist das Signum der Moderne; sondern die Konzeption eines prinzipiell unendlichen Erkenntnisfortschritts, der jeden gegenwärtigen Erkenntnisstand zu einer Zeit relativiert und vorläufig macht. Philosophische Systeme können den Anspruch auf absolute Wahrheit nicht mehr erheben. Sie sind Modelle, die das Ganze oder den Sinn ausdrücken und durch Ausweis ihres Konstruktionsverfahrens die Konstitutionsbedingungen ihres Entwurfs klarlegen und seine Überzeugungskraft beurteilbar und seinen Aussagegehalt interpretierbar machen. *Philosophie wird zur Hypothese* – und anders hat Leibniz sein System auch nicht vorgetragen. Im § 15 des *Neuen Systems* macht er das deutlich. Zunächst sagt er von seinem System der prästabilierten Harmonie („Es ist diese in jeder Substanz der Welt von vornherein geregelte gegenseitige Beziehung, die

das hervorbringt, was wir ihren Verkehr nennen, und die einzig und allein die Verbindung von Seele und Körper ausmacht“): „Die Hypothese ist sehr wohl möglich“; dann beweist er die Möglichkeit, um fortzufahren:

„Sobald man also die Möglichkeit dieser *Hypothese der Übereinstimmung* einsieht, erkennt man auch, daß sie am vernünftigsten ist und eine wunderbare Idee von der Harmonie des Universums und der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt“ (KS, S. 221f.).

Metaphysik bekommt hier die wissenschaftliche Theorieform in der Besonderheit einer nicht empirisch verifizierbaren Theorie des Gesamtzusammenhangs der Welt. Philosophische Systeme sind nicht länger mehr Vorstellungen vom Ganzen, sondern transempirische Konstruktionen der plausibelsten (und am meisten explikativen) Form der Verknüpfung der mannigfachen Erfahrungsgegenstände zu einem Ganzen. Als vernünftige Konstruktion eines hypothetischen Konstrukts mit dem Erkenntnisstatus eines Strukturmodells ist Leibniz’ Theorie der universellen Harmonie zu verstehen.

Neu ist die Methode der Feststellung wissenschaftlicher Wahrheit, und sie ist es, die den Begriff der Wissenschaftlichkeit verändert. Die Sicherheit der Beweisführung wird durch den zwingenden Charakter mathematischer Konstruktionen gewährleistet – die mathematische Form der Reduktion auf identische Sätze ist seither das Muster der „notwendigen“ oder „Vernunft-Wahrheiten“ (*vérités de raison*) im Gegensatz zu den bloß aus der Erfahrung stammenden „kontingenten“ oder „Tatsachen-Wahrheiten“ (*vérités de fait).*[23] Während aber in der mittelalterlichen Scholastik die Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens als Wahrheitsbeweis ausreichte, trat nun das Kriterium hinzu, daß eine Behauptung über die Wirklichkeit auch vor der durch den Verstand geprüften Erfahrung bestehen müsse.

Verständige Erfahrung, das ist aufgrund methodischer Fragestellung experimentell überprüfte Erfahrung; um von ihr zu „sicherer Beweisführung“ zu gelangen, müssen die Fragen so gestellt sein, daß die Antworten quantifizierbar, d.h. mathematisch ausdrückbar sind und so in die strenge Deduktivität mathematischer Konstruktionen überführt werden können. Das nicht zu übertreffende Exempel für diese Verfahrensweise war zu Beginn der Neuzeit die Mechanik. Der Wissenschaftstypus der Mechanik wurde zum „metaphysischen Modell“.[24] Das besagt, daß die Abstraktionen, die in der Mechanik die Konstruktion eines Gesetzeszusammenhangs und eines Systems von Welt

erlauben, und die Verfahrensweisen, die die analytische Isolation dieser Abstraktionen ermöglichen, als konsumtiv für das Bild genommen wurden, das man sich von der Welt im ganzen machte. Am Ende dieser Periode wird Newton im Vorwort zur ersten Auflage der *Principia* (1687) diese Modellvorstellung noch in die Worte fassen: „Die ganze Aufgabe der Philosophie scheint darin zu bestehen, von den Bewegungserscheinungen aus die Kräfte der Natur zu erforschen und dann aus diesen Kräften die anderen Erscheinungen abzuleiten.“

Natürlich hängt der Übergang zur Mechanik als „Leitwissenschaft“ aufs engste damit zusammen, daß die entscheidenden technischen Fortschritte, die zur Herausforderung der Wissenschaften wurden, auf den Gebieten der Mechanik und Hydraulik gemacht wurden. Technik war in jener Zeit fast ausschließlich Maschinentechnik; gemäß dem Funktionieren von Maschinen glaubte man die Verfassung der Welt begreifen zu können.

Von nicht minderer Bedeutung als Galilei für die Physik war der englische Arzt William Harvey (1578–1657) für die Medizin. Er bewies den Blutkreislauf im menschlichen Körper, nachdem der sogenannte „kleine Kreislauf“ des Herzens schon in Genf von Michele Serveto (1509–1553), in Pisa von Andrea Cesalpino (1519–1603) und in Padua von Realdo Colombo (1520–1559) entdeckt worden war.[25] Die weitere Entwicklung der Medizin als empirischer Wissenschaft beruhte auf der Anwendung des mechanischen Modells. Ältere organizistische Vorstellungen, aufgrund deren damals nur ein intuitiver Zugang zur Krankheit möglich war, weil es kein angemessenes Strukturmodell für den Organismus gab, wurden in den Zwischenbereich der Volksmedizin und Scharlatanerie abgedrängt, wo sie sich mit allerlei animistischem und astrologisch-alchimistischem Aberglauben vermischten.

Mit dem Paradigmenwechsel von der Glaubensgewißheit, die die Grundlage der christlichen Philosophie bildete, zur Vergewisserungsbedürftigkeit der Erkenntnis, die das Problembewußtsein der neuzeitlichen Philosophie charakterisiert, war der Philosophie eine ganz neue Funktion zugewiesen worden. Sie hatte in ihrer Wissensform verschiedenartige Bereiche der Erkenntnis in methodische Übereinstimmung zu bringen, um die Einheit der Welt im Wissen von der Welt zu sichern. Da ist einmal der Bereich der Natur, der sich durch Beobachtung, induktive Verallgemeinerung und Formulierung mathematisch ausdrückbarer Gesetzmäßigkeiten erschließt. Da ist zum

zweiten der damals gerade neu ins Bewußtsein tretende Bereich der Prozessualität und Kontinuität der Geschichte, insbesondere der menschlichen Gattungsgeschichte,[26] die im Unterschied zu naturgesetzlich erfaßbaren Phänomenen durch die Unwiederholbarkeit und Singularität der Ereignisse und Individuen bestimmt wird. Und schließlich steht im Denken und Erkennen den beiden Objektbereichen die durch das Subjekt konstituierte, aber sich intersubjektiv bewährende Seinsweise der *res cogitans* gegenüber, also die reflexive Existenz des Menschen, der die reale Welt ideell reproduziert, woraus sich die Aufgabe ergibt, das Verhältnis dieser ideellen Reproduktion zur Realität zu bestimmen.

Der dritte Aspekt war seit Descartes, der die Seinsgewißheit auf die Selbstgewißheit des Denkens gründete („cogito, ergo sum"), zum beunruhigendsten geworden; aber er hat die beiden anderen und zumal den ersten im Zeitalter der aufsteigenden Naturwissenschaften nie verdrängt. Vielmehr blieb für die gesamte Metaphysik von Descartes bis Hegel die Frage nach der Verankerung des Denkens, als der Reflexion des Seienden, im Sein der Welt selbst das Leitmotiv ihrer Konstruktionen.

Leibniz hat unter den metaphysischen Denkern der Neuzeit als erster erkannt, daß ein Weltmodell, das die Integration der drei Bereiche leisten soll, nicht als eine Theorie von qualitativen Aussagen über Substanzen, sondern als ein Relationensystem entworfen werden muß, in dem das Sein der Seienden aus der Struktur des Zusammenhangs der Seienden, die Einheit aus der Vielheit bestimmt werden müsse, wenn nicht die Mannigfaltigkeit dessen, was der Fall ist (die „Tatsachen"), in einem unterschiedslosen *hen kai pan* (eins-und-alles) verschwinden soll. Der starke Nachdruck, den Leibniz in ontologischer Hinsicht auf die Einheit legt, wenn er sagt, „daß nicht wahrhaft ein *Seiendes* ist, was nicht wahrhaft *ein* Seiendes ist" (G II, 97), hat vielfach den Blick davon abgelenkt, daß es die ontische Vielheit ist, von der als Erfahrungsinhalt ausgehend, er zur Einheit als notwendig zu denkender Voraussetzung kommt: „Man hat immer geglaubt, das *Eine* und das *Sein* seien reziprok. Etwas anderes ist das Sein, etwas anderes die Seienden; aber der Plural setzt den Singular voraus, und wo es nicht ein Sein gibt, wird es noch weniger mehrere Seiende geben." (G II, 97) Und die *Monadologie* sagt noch deutlicher, daß die Vielfalt, also das Zusammengesetzte (*compose*), den *Erfahrungsgrund* für die *logische* Notwendigkeit darstellt: „Es muß

einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte gibt.“ (KS, S. 439) Das Einheitliche, Einfache und Einzelne (die drei unterschiedenen Aspekte der Einheit[27]) ist aber an sich selbst nicht zu *denken*, denn Denken heißt Bestimmen, also Abgrenzen gegen Anderes, Definieren. Das Eine ist ontologisch immer das Eine im Unterschied von Vielen, das Denken vollzieht sich in der Setzung eines Verhältnisses, also gemäß der Kategorie des Anderen (*heteron*), die das Eine als Eins denkbar macht.

Das ist die dialektische Urproblematik, die Platon im *Parmenides* expliziert. Das Eine (*hen*) als Eines impliziert das Andere (*heteron*) und ist also Eins in bezug auf Viele (*polla).*[28] Diese platonische Tradition setzt sich über den Neuplatonismus fort in die Renaissancephilosophie, wo sie bei Nikolaus Cusanus einen neuen Höhepunkt erreicht.[29] An Cusanus wie auch an den Platonismus der italienischen Renaissance knüpft Leibniz an; Marsilius Ficinus’ Kommentare zu Platons *Parmenides* und *Sophistes* deuten die Transformation der ontologischen Kategorie in eine logische an: „Die Kraft der Andersheit selbst bewirkt, wenn sie den idealen Formen eingefügt wird, die Negation.“ „Die Andersheit selbst scheint die Teilbarkeit selbst oder die Zweiwertigkeit jedes Unterschieds und den Ursprung der Negation zu bedeuten“ – nämlich „abgelöst (*absoluta*) von allen besonderen Unterscheidenden und Unterschieden.“[30] Wenn von allen ontischen Verschiedenheiten abgesehen wird, ist die absolute Andersheit die logische Zweiwertigkeit (*duitas*), der ontologisch die Vermischung des Nicht-Seins mit dem Sein entspricht (*non ens cum ente confusum*).

Der logische Aspekt der Andersheit als Negation, verbunden mit ihrem ontologischen Aspekt als Grund des individuellen Einzelseins (*principium individuationis*) führt auf die Betrachtung der Welt als eine Summe diskreter Einzelteile, deren Einheit kein Kontinuum der Verknüpfung bedeutet; so gesehen, wäre die gegenseitige Beziehung der Einzelnen aufeinander zufällig und „Welt“ nur ein Name für den *von uns gedachten* Zusammenhang. Diese nominalistische Deutung vertrat der Renaissance-Philosoph Marius Nizolius,[31] der die Universalität eines Ganzen bestritt und universelle Ganze – im Extrem: die Welt – nur als „Mengen von Einzelwesen, die gleichzeitig und mit einem Mal erfaßt werden“, auffaßte. „Das Universale im Sinne der Dialektiker, das unabhängig von unserem Intellekt in den Dingen angesetzt wird, ist lediglich ein barbarischer und inhaltsloser Name, dem in den Dingen selbst nur etwas Vorgestelltes und sozusagen Chimärisches entspricht“.[32] Während der

junge Leibniz, der zu einer von ihm besorgten Neuausgabe des Nizolius die Vorrede schreibt (G IV, S. 138ff.), unter dem Eindruck der neuen Naturwissenschaften dem Nominalismus beipflichtet und Hobbes lobt (welche Einstellung er später modifizieren wird), widerspricht er doch in diesem Punkte dem Nizolius heftig:

„Er versucht uns davon zu überzeugen, daß das Allgemeine nichts anderes ist als das Einzelne zusammenfassend und zugleich genommen, und daß, wenn ich sage: jeder Mensch ist ein Lebewesen, der Sinn sei: alle Menschen sind Lebewesen. Dies ist zwar wahr, doch folgt hieraus nicht: Die Allgemeinbegriffe (*universalia* sind ein zusammengesammeltes Ganzes (*totum collectivum*). … Es gibt nämlich noch eine andere Art des unterschiedenen Ganzen (*totum discretum*) ausser dem zusammengesammelten (*collectivum*), nämlich das eingeteilte (*distributivum*). … Wenn du jenen – Titus – nimmst oder diesen – Caius – usw., so wirst du finden, daß er ein Lebewesen ist und daß er empfindet. Und wenn nach der Auffassung des Nizolius ‚jeder Mensch' oder ‚alle Menschen' ein zusammengesammeltes Ganzes (*totum collectivum*) sind und dasselbe sind wie ‚das ganze Menschengeschlecht', so wird eine sinnwidrige Aussage folgen. Denn wenn sie dasselbe sind, so können wir in dem Satz ‚Jeder Mensch ist ein Lebewesen' oder ‚alle Menschen sind Lebewesen' ‚das ganze Menschengeschlecht' einsetzen; es würde dann der mehr als ungereimte Satz entstehen: ‚Das ganze Menschengeschlecht ist ein Lebewesen'" (E, S. 24f.).

Eine Gattung, in die ein Individuum „eingeteilt" werden kann, hat aber einen nicht nur nominalen Status: Es muß etwas real Gemeinsames geben, das allen dieser Gattung zugeteilten Individuen zukommt, und zwar abgelöst von der Besonderheit, in der es als Einzelnes wirklich ist. Der Jurist Leibniz denkt dabei natürlich auch an die Subsumption eines Rechtsfalls unter eine Rechtsnorm, an das *ius distributivum*. Daher kommentiert Engelhardt die zitierte Stelle richtig: „Es ist wichtig, an dieser Stelle zu erkennen, daß Leibniz mit der Aufstellung des Begriffs des totum distributivum trotz des Lobes, das er im Vorhergehenden den Nominalisten zollt, sich ganz wesentlich von der nominalistisch-empiristischen Auffassung des Allgemeinen entfernt, wie er sie bei Nizolius vorfindet. Seine Auffassung entspricht durchaus der herrschenden realistischen Ansicht der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts. … Es ist nach Ansicht der Schulphilosophie in jedem Einzelding wirklich eine natura universalis, ein allgemeines Wesen

enthalten, das die Grundlage bietet für die Bildung allgemeiner Begriffe durch den Verstand. Dies ist auch Leibnizens Ansicht“.[33]

Der wissenschaftstheoretische Sinn der Leibnizschen Polemik gegen Nizolius wird im folgenden sogleich klargestellt: „Es ist fürwahr dieser Irrtum des Nizolius nicht geringfügig, es liegt nämlich etwas Wichtiges im Hintergrund. Denn wenn die Allgemeinbegriffe nichts anderes sind als die Sammlung von Einzeldingen, so würde daraus folgen, daß es keine Wissenschaft durch Beweise gibt (was Nizolius auch im Fortgang seines Buches ableitet), sondern nur eine Wissenschaft durch Sammlung von Einzelnem oder durch Induktion. Es werden aber durch dieses Prinzip die Wissenschaften völlig vernichtet, und die Skeptiker haben dann gesiegt“ (E, S. 26). Gerade im Interesse der Sicherung jener Wissenschaft, die sich von der Bindung an Glaubenssätze und Autoritäten gelöst hatte, mußte Leibniz darauf bestehen, über die Zufälligkeit und Ungewißheit bloß induktiver Verallgemeinerungen hinauszukommen. Der bloße Nominalismus und Empirismus reichten so wenig aus wie die platonisierende Wesens- und Formenmetaphysik der mittelalterlichen Scholastik. Aus diesem, schon in den Jugendschriften von Leibniz angelegten Widerspruch der Problemlösungsalternativen zur Erkenntnispraxis erwuchs das Bemühen um die Konstruktion eines darüber hinausführenden Weltmodells, in dem Einheit ein Relationenterminus ist und Einheit und Vielheit als ein reales Verhältnis begriffen werden können.

3. Schwierigkeiten des Leibniz-Verständnisses

Von Leibniz geht die große Bewegung spekulativer Metaphysik aus, die zu den Systemen des deutschen Idealismus führte und deren epigonale Erben alle späteren Philosophen gewesen sind. Leibniz ist der Denker, der zuerst mit ungeheuerer begrifflicher Anstrengung die Vielheit der Welt im Gegensatz zu einer theologischen Begründung *aus einem zentralen innerweltlichen* Prinzip abzuleiten unternahm und damit das Ziel und die Aufgabe der Philosophie für die folgenden Zeiten setzte. Dieser Absicht konnte er nur durch die Ausarbeitung eines komplexen dialektischen Denkschemas gerecht werden, das er als Modell der Realverhältnisse verstand. Von Leibniz führt so eine direkte Linie zum jungen Schelling, zu Hegel und später zu Marx. Von ihm nimmt in der deutschen Philosophie jener Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang, in

dessen Verlauf die Philosophie die theologische Begründung der Welt aufgibt, um die Wirklichkeit aus sich selbst, aus ihrer systematischen Struktur zu begreifen. Leibniz leitet die Verknüpfung aller einzelnen Seienden aus dem *principium rationis sufficientis* (Prinzip des zureichenden Grundes) ab, das besagt, „daß nichts geschieht, ohne daß es dem, der die Dinge genügend kennt, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der zureicht, um zu bestimmen, warum es so und nicht anders ist“ (KS, S. 427). Da zu jedem einzelnen Grund wiederum ein anderer Grund muß angegeben werden können, würde die Kette der Gründe (*catena rationum*) eine unendliche Reihe ergeben, deren Anfang nur durch eine willkürliche Setzung eines Ersten (des „ersten Bewegers“ des Aristoteles oder des christlichen Schöpfergottes) ausgemacht werden könnte. Nichts aber hindert, die Reihe der Dinge (*series rerum*) ins Unendliche fortgesetzt zu denken. Daher kann der Anfang nicht am Anfang der Reihe liegen, der immer unbestimmt bleiben würde, sondern muß mit der räumlich unbegrenzten und zeitlich ewigen Totalität aller Seienden zusammenfallen: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und es ist logisch (wenn auch nicht empirisch) *vor* den Teilen, die durch den Gesamtzusammenhang, also ihre wechselseitige Verknüpfung, in ihrer Besonderheit, „so und nicht anders existieren zu müssen“ (KS, S. 427), determiniert sind.

So gelangt Leibniz zum Begriff der Determination des individuell Seienden als einer bloß innerweltlichen, über die hinaus eine *catena rationum* nicht weitergeführt werden kann und auch nicht weitergeführt zu werden braucht.[34] Wohl gebraucht er für die Weltordnung im ganzen noch den Terminus Gott, aber als einen Terminus, der dem Begriff der „einzigen, universellen und notwendigen Substanz“ (KS, S. 457) äquivalent ist, also den Titel für die strukturell-substantielle Einheit der Welttotalität darstellt.[35] Leibniz säkularisiert die Philosophie nicht weniger radikal als Spinoza, der Gott, Natur und Substanz gleichsetzte. Denn er entwickelt die Begründung des Seienden aus der Idee der Welt, d.h. aus der Idee des Seins im ganzen, als ontologisches Theorem. Das Argumentationsmuster einer spekulativen Philosophie verbindet ihn unmittelbar mit Hegel.

Angesichts der Neuartigkeit des philosophischen Konzepts und der damit verbundenen Schwierigkeiten, sich aus der überkommenen Vorstellungs- und Begriffswelt zu lösen, ist es nicht erstaunlich, daß Leibniz’ Philosophie schon zu seinen Lebzeiten auf Verständnissperren

stieß und auch noch der Nachwelt mancherlei Deutungsprobleme aufgibt. Wir haben gesehen, wie die Leibnizsche Philosophie sich in einer Periode des stürmischen Aufbruchs der modernen Wissenschaften entwickelt. Leibniz wurde vier Jahre nach dem Tode Galileis geboren, Descartes ist vier Jahre nach der Geburt von Leibniz gestorben. Newton ist sein Zeitgenosse. Selbst mit mathematischen und physikalischen Forschungen befaßt und allen Veränderungen der Naturwissenschaften aufmerksam zugewandt, hat er wie kein anderer von der Fülle der empirischen Daten her begriffen, daß neue philosophische Denkmittel für den Entwurf eines der wissenschaftlichen Entwicklung entsprechenden Weltbildes zu erarbeiten notwendig war. Das Instrumentarium der aristotelischen Kategorien und der scholastischen Logik reichte nicht mehr aus, um die neu auftauchenden Probleme angemessen zu formulieren. Die von der Theologie und der von ihr abhängigen Metaphysik bereitgestellten Denkmodelle wurden durch die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften gesprengt. Der Prozeß gegen Galilei hatte die Unversöhnlichkeit des Widerspruchs signalisiert. Aber noch waren die philosophischen Methoden und Begriffe nicht ausgereift, die das Modell einer wissenschaftlichen Weltanschauung hätten abgeben können. Die Philosophien des Descartes und Spinoza trugen noch den Ballast der scholastischen Traditionen mit sich: Der cartesische Gottesbeweis und die rigide Phänomenalisierung der mannigfaltigen Welt gegenüber der einzig wahrhaft seienden einen Substanz bei Spinoza zeugen von den Schwierigkeiten, in die beide Denker bei ihren Versuchen, zu einer weltimmanenten Metaphysik vorzustoßen, gerieten. Eine neuzeitliche Metaphysik aber, die der sich Schritt für Schritt enthüllenden Dialektik der Natur Rechnung tragen wollte, mußte zu neuen Konzepten kommen, die die alte Substanzenlehre ablösen konnten.

Aus dieser Situation erwächst die Schwierigkeit, Leibniz angemessen zu verstehen. Schon ihm selbst scheint diese Schwierigkeit bewußt geworden zu sein, sodaß sein Denken sich in immer neuen Anläufen und perspektivischen Varianten den Problemen von verschiedenen Seiten her zu nähern versuchte. Im Bemühen um Gespräch und Verständnis blieb für ihn die Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen in Briefen und kritischen Schriften der Rahmen, in dem sich seine systematische Absicht entfaltete. Nur selten hat Leibniz systematische Entwürfe skizziert – und auch dann meist nur in der Diskussion mit korrespondierenden Geistern; so 1685/86 die *Metaphysische Abhandlung*, die am Anfang der

systematischen Publikationen der Reifezeit steht und für den berühmten jansenistischen Theologen und Philosophen, den Mitverfasser der *Logik von Port Royal*, Antoine Arnauld bestimmt war; so 1714 die beiden „Vermächtnisschriften“, die *Monadologie*, deren Empfänger Rémond, die *Prinzipien der Natur und Gnade*, deren Adressat der Prinz Eugen war. Publiziert hat Leibniz nur das *Neue System* und die Erläuterungen, mit denen er auf kritische Einwände antwortete.[36]

Bei der Lektüre von Leibniz-Texten ist also zu berücksichtigen: Er schreibt selten ausschließlich zur Selbstverständigung oder Selbstdarstellung. Meist sind seine Schriften (soweit es sich nicht um Notizzettel handelt) mit einem bestimmten Zweck verbunden; sie entspringen einem einmaligen Anlaß und sind an einen bestimmten Adressaten gerichtet. Daraus ergibt sich für Leibniz die Notwendigkeit, zweierlei vom eigentlichen Systemkern zu trennen: erstens die diplomatischen Rücksichtnahmen, die sich aus der Absicht ergeben, mit der Leibniz die Diskussion führt; zweitens die Abstimmung der Problemfassung und der Formulierung auf den Gesichtskreis des Adressaten, die dem Ziel dient, sich besser verständlich zu machen. Es schien Leibniz geraten, seine eigenen, von Grund auf neuen Ideen in ein Gewand zu kleiden, das sie dem Gesprächspartner vertraut machen sollte. Als Diplomat und Hofmann war er, anders als die meisten Philosophen, an solche Taktik gewöhnt, ja sie muß ihm seit jungen Jahren, als er die politische Karriere im Dienst Boineburgs und des Mainzer Erzbischofs (als Protestant!) begann, zu einer zweiten Natur geworden sein. Zudem hat Leibniz – wie wir sehen werden – einen Substanz- und Wahrheitsbegriff entwickelt, demgemäß sich eine Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten auf verschiedene Weise jeweils mit relativer Wahrheit darstellt, sodaß Perspektivenverschiebungen in der Präsentation seiner Gedanken ihm als ein angemessener Ausdruck seines relationalen Seinsverständnisses keine Schwierigkeiten machten.

„Man sieht deutlich, daß seine allseitig verstehende Duldsamkeit nicht etwa nur eine Klugheitsregel des geschmeidigen Hofmannes ist, sondern in erster Linie ein vernünftig begründeter methodischer Grundsatz der universellen Gelehrten … Auch die Relativität der Meinungen ist ihm nicht Ende, sondern Anfang, nicht Ziel, sondern Mittel, um zur Absolutheit der einen Wahrheit durchzudringen … Bei dieser Auffassung ist es also möglich, sie alle in gewisser Hinsicht, in ihrer relativen Berechtigung, gelten zu lassen und sich doch nicht in diesen

Relativitäten zu verlieren …“[37]

Leibniz stellt sich also in der Diskussion sehr weitgehend auf seine Kontrahenten ein. Oft läßt er sich sogar dazu verleiten, deren Basis zu beziehen, um überhaupt mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Schon Johann Christoph Gottsched gibt in einer Anmerkung zu seiner deutschen Übersetzung der *Theodizee* darauf einen Hinweis (der gerade bei der *Theodizee* auch besonders angebracht ist):

„Man merke doch hier, wie auch überhaupt in der Schreibart des ganzen Buches, welches doch eigentlich zu reden eine Streitschrift ist, die besondre liebreiche Gemütsart des Herrn von Leibnitz an. Er begegnet seinem Gegner nicht stolz, nicht feindselig, nicht argwöhnisch; viel weniger hitzig, trotzig und ketzermacherisch; nein er leget ihm fast seine Meinungen gar nicht zur Last; er entschuldiget ihn, indem er ihn tadeln muß; er lobet ihn, wenn er ihn widerlegt …“[38]

Die in solchen Diskussionsschriften niedergelegten Gedanken müssen als eine Projektion Leibnizscher Ansichten auf eine jeweils durch das Gegenüber gegebene Ebene angesehen werden. Es bedarf immer der Kenntnis dieses Gegenübers, um den Kern, der für Leibniz originär ist, herausschälen zu können. Die Leibniz-Interpretation stellt sich derart vor Schwierigkeiten, wie sie bei fast keinem anderen Autor auftauchen.

Die Schwierigkeiten werden noch dadurch vergrößert, daß Leibniz bei diesen diplomatischen Rücksichten und dem systematischen Entgegenkommen nicht stehen bleibt. Die Anpassung an die Gesichtspunkte des Gesprächspartners, das hypothetische Experimentieren mit Konzepten führt ihn bisweilen zur Übernahme fremder Auffassungen und Auslegungen in das eigene System, das heißt zu Überlagerungen in Details, die die Reinheit und Strenge seines ursprünglichen Gedankens trüben. Hinzu kommt, daß er grundsätzlich in seiner Zeit gewisse Erkenntnisse erst ahnen, antizipieren, aber noch nicht explizit aussprechen konnte; daß er vieles im begrifflichen Gewand seiner Zeit und Umgebung, das heißt in theologischen Kategorien denken mußte, was tatsächlich dem inneren Sinn nach rein weltlichen Charakter hat. Auch bei naturwissenschaftlichen Erklärungsmustern werden wir auf diese Diskrepanz zwischen konzeptioneller Treffsicherheit und zeitbedingter Phantastik stoßen.

Leibniz hat selbst den Unterschied „exoterischer“ und „akroamatischer“ Rede, also volkstümlicher, allgemeinverständlicher (aber begrifflich unscharfer) und philosophisch genauer, für den Kenner

bestimmter (aber schwer verständlicher) Formulierung, getroffen[39] und auf seine eigenen Schriften angewandt. Von der *Theodizee* sagt er selbst: „Endlich habe ich mich bemüht, mich bei allem auf die Erbauung zu beziehen“ (Theod., S. 63), was einschließt, daß die Abstraktion des spekulativen Begriffs nicht eingehalten wird; und der Vergleich mit der *Monadologie*, am Ende von deren Paragraphen Leibniz auf die entsprechenden Stellen der *Theodizee* verweist, läßt den Abstand spüren, der zwischen einer philosophisch kompromißlos formulierten Thesen-Abhandlung und einer Popularisierung für den gebildeten Leser bei Hof und in den Bürgerhäusern besteht.

Daß es unter der Oberfläche von Brief- und Konversationsstil ein eigentlich Gemeintes gibt, hat Leibniz kenntlich gemacht, wenn er zuweilen hervorhebt, eine Aussage müsse „à la rigueur métaphysique“ (mit metaphysischer Strenge) verstanden werden.

Eben die Neuartigkeit der geistigen Situation Leibniz’, der auf der Schwelle eines neuen Zeitalters stand, bedingt die Doppelsinnigkeit seines philosophischen Ausdrucks. Für das, was er meinte, fand er kein begriffliches Instrumentarium vor, das er hätte benutzen und verfeinern können. Er mußte vielmehr jedem Denkgebilde erst eine angemessene Form verleihen, er mußte selbst die begrifflichen Mittel entwickeln, mit denen er dann arbeiten konnte. Es hilft wenig, wenn wir die Herkunft dieses oder jenes Terminus bei Vorgängern oder Zeitgenossen aufspüren. Im Leibnizschen System wandeln sich die Begriffe und nehmen einen eigenen, aus der Tradition nicht ableitbaren Sinn an.

So ist die erste Aufgabe einer Leibniz-Interpretation die „Richtigstellung der Begriffe“ im immerwährenden Überdenken der Leibnizschen Intentionen. Nichts darf ungeprüft hingenommen werden. Zugleich führt uns diese Vor-Arbeit aber auch schon ins Zentrum. Haben wir den korrekten Sinn der Schlüsselbegriffe gefaßt, so liegt der Zugang zum System offen – was bislang dunkel schien, wird deutlich und läßt sich in einen übergreifenden Zusammenhang einordnen.

Die systematische Konzeption der Leibnizschen Philosophie wird beim ersten Hinblick durch den Anschein einer äußerst zugespitzten idealistischen Konstruktion verdeckt. Die Bestimmungen der monadischen Substanz, *perceptio* und *appetitus, repraesentatio mundi* und Fensterlosigkeit scheinen auf den Bewußtseinscharakter der Monade zu deuten. Ihr tiefer liegender realistischer Sinn wird nicht erfaßt, wenn ebendiese Bestimmungen in ihrer überlieferten Bedeutung genommen

werden. Leibniz sprengt den Bedeutungsrahmen der traditionellen Terminologie auf und erfüllt die Begriffe mit anderem Gehalt. Dies ist zu Eingang einer Untersuchung zu bedenken, die die Konturen der grundlegenden Gedanken des Leibnizschen Systems umreißen will.

4. Die Grundidee der Leibnizschen Philosophie

Aus Leibniz' späteren Lebensjahren gibt es ein aufschlußreiches Zeugnis über seinen philosophischen Werdegang. In das Jahrhundert der beginnenden Aufklärung, des Rationalismus hineingeboren, sah er sich einer allgemeinen Ablehnung der schulmäßig überlieferten aristotelisch-scholastischen Philosophie gegenüber. Dennoch schien ihm die rein mathematische Physik, die die Natur, das heißt die Materie, auf die ausgedehnte Masse reduzieren wollte, nicht ausreichend, um die Welt zu erklären. Schon in jungen Jahren bedrängte ihn das Problem; im Alter, wenige Jahre vor seinem Tode, schildert er in einem Briefe an seinen Korrespondenzpartner Rémond die Entwicklung seines Systems. Er berichtet:

„Der Schule entwachsen, lernte ich die Moderne kennen, und ich erinnere mich, wie ich als Fünfzehnjähriger in einem Gehölz bei Leipzig mit dem Namen Rosendal spazierenging und darüber nachsann, ob ich an den substantiellen Formen festhalten sollte" (G III, S. 606). (Leibniz schreibt, mit dem sächsischen Idiom seiner Geburtsstadt, den Namen des noch heute bestehenden idyllischen Rosentals mit einem „weichen" d – der erste Laut sächsischer Mundart in der Philosophie!).

Da haben wir im durchaus noch unreifen, jugendlichen Denken des angehenden Studenten schon das Grundproblem, das die spätere Philosophie von Leibniz erfüllen und in ihr, von Werk zu Werk auf immer höherem gedanklichem Niveau, ausgearbeitet werden wird. Es ist sicher kein Zufall, daß gerade in der natürlichen Umgebung jenes reizvollen Haines sich ihm die entscheidende Frage stellt. Von einem plätschernden Bächlein durchzogen, sich in üppig grünenden, blumendurchwirkten Wiesen erstreckend, die von alten, dicht belaubten Bäumen beschattet werden, in denen die Vögel nisten – so ist dieses Rosental wirklich geeignet, dem Menschen vor Augen zu führen, daß die Natur, der Stoff, die Materie nicht tote, unbewegliche, ausgedehnte Masse ist, sondern von einem formgebenden Prinzip durchwaltet wird, dem sie den Reichtum ihrer Formen verdankt. Ein solches formgebendes Prinzip

nannte die Scholastik „substantielle Form“. Leibniz’ Fragestellung, intuitiv mit dem Schauen der Natur als Lebensganzheit verbunden, geht also gleich auf den Kern der Sache.

In jenem Brief an Rémond fährt Leibniz dann, die Entwicklung abkürzend, fort: „Schließlich gewann die mechanische Theorie Oberhand und veranlaßte mich, mich mit der Mathematik zu befassen. Mit deren tiefsten Geheimnissen wurde ich aber erst im Umgang mit Herrn Huygens in Paris vertraut. Doch als ich die letzten Gründe der mechanischen Anschauungen und gar die Gesetze der Bewegung suchte, entdeckte ich zu meiner Überraschung, daß es unmöglich sei, sie in der Mathematik zu finden, und daß man zur Metaphysik zurückkehren müsse. Das führte mich zu den Entelechien und vom Stofflichen zum Gestalthaften zurück“ (G III, S. 606).

Man sieht also, wie der Grundzug des Leibnizschen Philosophierens auf den ersten Gedanken der Jugendzeit zurückgreift und ihn nun ins Systematische ausweitet.

Leibniz war wahrlich ein Analytiker von Format. Seine mathematischen Entdeckungen, sein Entwurf einer künstlichen Zeichensprache (der *ars combinatoria* eingeordnet) beweisen das. Aber über das rein zerlegende Denken setzte er die Einsicht in den Zusammenhang einer Lebensganzheit, die allein mit den Mitteln der Analyse nicht zu erfassen ist. Dialektisch denken (wie wir heute sagen) heißt für ihn: die lebendige Ganzheit der Natur als Wirkungszusammenhang einsehen. So wird ihm zum obersten Grundsatz, daß alles mit allem zusammenhängt, jedes vom anderen mitbedingt ist und nichts in der Welt isoliert betrachtet werden kann. Jedes Ding spiegelt die ganze Welt (*repraesentatio mundi*). Alles ist eine zusammenwirkende Ganzheit (universelle Harmonie).

Innerstes Prinzip dieser in sich bewegten Einheit ist die Kraft. Darin nimmt Leibniz die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften intuitiv vorweg. Die Materie kann für ihn nicht länger mehr als eine rein mechanische, nur dem Trägheitsgesetz unterworfene, ausgedehnte Masse angesehen werden, wie Descartes es mit seiner Lehre von der *res extensa* (der ausgedehnten Substanz) im Gegensatz zur *res cogitans* (der ausdehnungslosen Substanz des Denkens) gemeint hatte. Die Einführung der Kraft als metaphysisches Prinzip bedeutet die Überwindung der mechanistischen Naturauffassung und die Entdeckung der dialektischen Selbstbewegtheit der Natur. Leibniz hat das selbst deutlich gesehen:

„Ich war schon sehr tief in das Land der Scholastik eingedrungen, als

mich die Mathematik und die modernen Schriftsteller noch als sehr jungen Menschen wieder herausholten. Ihre schöne Art, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur mit Formen oder Vermögen operieren, durch die man nichts lernt. Als ich aber danach versucht hatte, die Prinzipien der Mechanik selbst zu vertiefen, um die Naturgesetze, die die Erfahrung zu erkennen gab, zu begründen, bemerkte ich, daß die bloße Betrachtung einer *ausgedehnten* Masse nicht genügte und daß man den Begriff der Kraft hinzunehmen mußte, der sehr wohl verständlich zu machen ist, obwohl er ins Gebiet der Metaphysik gehört“ (KS, S. 202).

Die natürliche Materie, die aus energiegeladenen, in ständiger Wirksamkeit begriffenen Teilchen besteht, wird nach dem Vorbild des lebendigen Organismus gedacht. Das Urerlebnis der Ganzheit der lebendigen Natur, jene intuitive Erfahrung, die wir beispielhaft mit dem meditierenden Spaziergang im Rosental in Verbindung bringen können, ist zugleich das Schema-Bild für die Auslegung des Seins überhaupt. Die Welt wird wie ein großer Organismus begriffen, in dem die individuellen selbständigen Zellen zugleich unselbständige Glieder des großen Ganzen sind.

„So gibt es nichts Ödes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung außer dem Anschein nach; etwa in demselben Sinne, wie es bei einem Teiche scheinen kann, den man in einer gewissen Entfernung betrachtet, in der man sozusagen nur eine verworrene Bewegung und ein Gewimmel von Fischen sieht, ohne die Fische selbst zu unterscheiden“ (KS, S. 470).

Wer denkt dabei nicht an den Eindruck, den der Spaziergänger im Rosental empfangen haben mag?

Nur sehr selten hat Leibniz Nachrichten aus seinem Leben gegeben, die uns Rückschlüsse auf die Antriebe und Verfahrensweisen seines Denkens geben. Auch seine zahlreichen Briefe sind fast immer rein auf die Besprechung von sachlichen Gegenständen gerichtet und meiden peinlich persönliche Bekenntnisse. So gewinnen die wenigen Zeugnisse, die von seiner Denkentwicklung berichten, für den heutigen Leser um so größeren Wert, weil dieser von da aus die individuelle Erfahrung erspüren kann, die dem System zugrundelag. Sagt diese gleichsam psychologische Annäherung auch nichts über die sachliche Bedeutung des Werks, so erleichtert sie doch dem heute an der verstehenden Methode geschulten Leser den Zugang.

Wir haben drei Selbstzeugnisse von Leibniz wiedergegeben, die sich auf seine philosophische Grundidee beziehen. Diese Stellen, eine aus einem Brief und zwei aus systematischen Abhandlungen, vermitteln nicht zufällige biographische Daten, sondern bezeichnen den Einsatzpunkt, von dem her Leibniz seine Metaphysik entwickelte. Sie sind, in dem Zusammenhang des Textes, Hinweise auf das Selbstverständnis des Philosophen, der darin andeutet, auf welches „Konzept“ er seine Weltauslegung zurückbezieht, an welchem „Paradigma“ er sich orientiert. Es ist also gerechtfertigt, wenn wir eine zusammenfassende Darstellung des Leibnizschen Weltbildes der „universellen Harmonie“ mit einer Paraphrase über diese drei autobiographischen Zeugnisse einleiten. Diese ergeben nämlich ein Bild, einen Anschauungsinhalt, der die schwierige, abstrakte Struktur des Leibnizschen Systems einsehbar macht. Leibniz selbst schien es wichtig, das Gesagte immer wieder an Vorstellungen zu verdeutlichen, die einen formalen Sachverhalt imaginativ faßbar machen sollten. In diesem Sinne sind die zitierten Erinnerungen als Reproduktionen der Einbildungskraft zu verstehen, die ein sinnliches Schema wachrufen, welches ein verifizierbares Medium zwischen dem Philosophen und seinem Leser herstellen soll.

Es ist also nicht nur für das „Verstehen“ des Leibnizschen Denkens, sondern auch für den Fortgang der Explikation von Belang, das Schema-Bild richtig zu erfassen, unter dem er seine Grundidee vorstellt. Leibniz liebte an zentralen Punkten seines Denkens den Gebrauch von Vergleichen, Bildern und Gleichnissen, deren Bedeutung oft auf den gleichen Kerngedanken verweist. Man könnte einige metaphorische Grundstrukturen für die Gleichnisse ermitteln, die den Grundzügen seines Systems entsprechen. So etwa, wenn das Uhrengleichnis den Parallelismus von innerer Verfassung der Monade und äußerer Verfassung der Welt veranschaulicht oder wenn das Gleichnis von dem Wanderer, der eine Stadt umschreitet und von verschiedenen Standpunkten aus ihre verschiedenen Ansichten aufnimmt, die Perspektivität der Erkenntnis und die Relativität der Wahrheit deutlich macht. Während solche Gleichnisse aber den abstrakten Gedanken voraussetzen, scheint es bei dem geschilderten Eindruck der organischen Ganzheit eines Vielfältigen in der natürlichen Umgebung des Rosentals umgekehrt: Hier „weckt“ der Eindruck erst den Gedanken. Der Ausbau des Systems am Leitfaden der Strukturidee, die der Idee der Substanz gleichrangig zur Seite gestellt wird, und die daraus resultierende

Dialektik von Substanz und Struktur als die Bewegungsform, in der sich die universelle Harmonie oder die Einheit einer Welt von vielen Einzelsubstanzen verwirklicht, hängen eng mit diesem Grundgedanken zusammen.

1 Später entwickelte sich ein häßlicher Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton um die Erfindung des Infinitesimalkalküls. Beide hatten – unabhängig voneinander und mit verschiedenen Methoden – den Kalkül entwickelt, Newton deutlich vor Leibniz. Jeder warf dem anderen Plagiat vor, die Royal Society entschied, unter dem Einfluß Newtons und seiner Anhänger, gegen Leibniz. Erst spätere Mathematiker und Mathematikhistoriker stellten den Sachverhalt klar. Ein Vergleich der beiden Methoden (Fluxions- und Differenzenrechnung) zeigt, daß ihnen ganz entgegengesetzte metaphysische Voraussetzungen zugrundeliegen.

2 Die eingehende Arbeit von Waltraut Fricke, *Leibniz und die englische Sukzession des Hauses Hannover*, Hildesheim 1957, kommt zu dem Ergebnis, den Leibnizschen Denkschriften und Einflußnahmen sei kein entscheidender Anteil an der Thronfolge zuzuschreiben. Dieses Urteil scheint sich mir zu sehr auf bloße Aktenbefunde zu gründen, die naturgemäß wenig Hintergrundmaterial liefern. Die Bedeutung, die der Stellung und juristischen Begründung aus der Feder eines so hoch angesehenen Mannes wie Leibniz für die Meinungsbildung in politischen Kreisen zukam, ist m. E. wesentlich höher zu veranschlagen.

3 Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, in: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 3, Berlin 1984, S. 17f. Ludwig Feuerbach war der erste – und mehr als ein Jahrhundert lang der einzige – deutsche Philosoph, der die innere Struktur des Leibnizschen Systems erkannte und rekonstruierte. Vgl. Hans Heinz Holz, Feuerbachs Leibniz-Bild, in: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Bd. II, Köln 1986, S. 120ff.

4 Gerhard Stammler, *Leibniz*, München 1930, S. 149f.

5 Karl Schlechta, *Leibniz als Lehrer und Erzieher*, Mainz 1946, S. 6.

6 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, Halle 1925, S. 305ff.

7 Für Hegel ist die Geschichte der Philosophie die systematische Entfaltung des Begriffs von der Einheit und Ganzheit der Welt, sodaß das philosophische System, das diese Geschichte in sich umfaßt und expliziert, alle anderen Systeme als Vorstufen und Momente seiner selbst begreifen und sich unterordnen kann. So wird die Einheit des weltanschaulichen Denkens oder der geistigen Gattungsgeschichte der Menschheit von einer Position aus konstruierbar, allerdings um den Preis der Unselbstständigkeit aller anderen Positionen.

8 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, S. 316f.

9 Das einzige große philosophische Werk, das Leibniz zu Lebzeiten veröffentlichte, war die *Theodizee* (1710). Sie hat einen anderen Charakter als die metaphysischen Begründungsschriften. Sie ist keine zusammenhängende Darstellung seines Systems (wenn auch oft als solche mißverstanden), sondern dessen Anwendung auf ein weltanschauliches Problem: Wie nämlich eine universell harmonische Welt das Böse, die Negativität, also den Widerspruch zu sich selbst enthalten könne.

10 Karl Schlechta, *Leibniz als Lehrer und Erzieher*, S. 10.

11 Zu seinen Projekten bemerkt Leibniz allerdings illusionslos: „Aber leider es gehet mit uns in Manufakturen, Kommerzien, Mitteln, Miliz, Justiz, Regierungsform mehr und mehr zum schlechten, da dann kein Wunder, daß auch Wissenschaften und Künste zu Boden gehen“ (Pol. Schr. II, S. 51).

12 Golo Mann, *Das Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, in: Golo Mann/Alfred Heuss (Hg.), *Propyläenweltgeschichte*, Bd. VII, S. 146, Frankfurt a.M./Berlin 1964; TB-Ausgabe 1976.

13 Analog hat Hermann Klenner die Erfahrungen des englischen Bürgerkriegs als emotionalen Hintergrund der englischen Staatsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts kenntlich gemacht. Vgl. H. Klenner, Mr. Locke beginnt zu publizieren oder das Ende der Revolution, in: John Locke, *Bürgerliche Staatsgewalt und Gesellschaft*, hg. von H. Klenner, Leipzig 1980, S. 295ff,

14 *Elementa iuris naturalis*, AA IV/1.

15 Die zahlreichen durch den Leibniz-Gedenktag 1946 inspirierten Veröffentlichungen lassen diese zeitgeschichtliche Affinität spüren.

16 Zum Begriff des Paradigmenwechsels vgl. Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific*

revolutions, Chicago 1962; deutsch Frankfurt a.M. 1967. Dazu: Kurt Bayertz (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution*, Köln 1981. Ferner: Werner Diederich (Hg.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1974.

17 Einwendungen gegen Kuhn aus der Sicht eines realistischen Wissenschaftsbegriffs trägt z.B. vor: Ludovico Geymonat, *Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft*, Köln 1980. Vgl. auch die Diskussionen des 4. Bremer Symposiums für Wissenschaftsgeschichte, in: Manfred Hahn/Hans Jörg Sandkühler, *Geschichte als gesetzmäßiger Prozeß*, Köln 1982.

18 Zum Einfluß der über Erhard Weigel wirkenden Aristoteles-Überlieferung und des Gassendischen Materialismus auf den jungen Leibniz vgl. Konrad Moll, *Der junge Leibniz*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

19 John Desmond Bernal, *Sozialgeschichte der Wissenschaften*, Reinbek 1970, S. 465, 464.

20 Die Strömungen von „Rationalismus“ und „Empirismus“ im 17. und 18. Jahrhundert sind Ausdruck dieses methodologischen Widerstreits in der Form ontologischer Systematisierungen.

21 Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Bd. II, Mailand 1977, S. 138.

22 Diese Entgegensetzung findet sich schon in den frühen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, besonders, wo sie kurzgefaßte Übersichten geben: z.B. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1812. Der „Grundriß“ ist deutlicher dualistisch als der „große“ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. X und XI, Leipzig 1817 und 1819. Hegel wie Schelling entwickeln dagegen in ihren Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie den inneren Zusammenhang von Rationalismus und Empirismus im Denken der Neuzeit.

23 Siehe Ingetrud Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart 1949.

24 Vgl. Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle?, in: Shlomo Avineri u.a., *Fortschritt der Aufklärung*, Köln 1987, S. 165ff.

25 Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Bd. II, S. 91ff.

26 Vgl. Kap. 12.

27 Vgl. Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, Leipzig 1936.

28 Vgl. Bruno Liebrucks, *Platons Weg zur Dialektik*, Frankfurt a.M. 1949.

29 Vgl. Detlev Pätzold, *Einheit und Andersheit*, Köln 1981.

30 Marsilius Ficinus, Commentaria in Platonis Sophistam, in: M. B. J. Allan, *Ikastes*, Berkeley/Oxford 1989, S. 261, 263.

31 Marius Nizolius, *Vier Bücher über die wahren Prinzipien und die wahre philosophische Methode*, München 1979.

32 Ebd., S. 132

33 Wolf v. Engelhardt, *Schöpferische Vernunft*, Köln/Münster ^{2}1955, S. 419.

34 Vgl. Hans Heinz Holz, Leibniz – die Konstruktion des Kontingenten, in: Klaus Peters/Wolfgang Schmidt/Hans Heinz Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 129ff.

35 Wir werden noch darauf zu sprechen kommen, daß der metaphysische Gebrauch des Terminus „Gott“ und der religiöse Gebrauch der Glaubensvorstellung „Gott“ bei Leibniz zwar in seiner persönlichen Weltanschauung oft unscharf ineinander übergehen, aber in der strengen philosophischen Systemkonstruktion klar auseinandergehalten werden können.

36 Alle enthalten in KS.

37 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, S. 316; vgl. insgesamt S. 313–318.

38 Johann Christoph Gottsched in: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, *Theodicee*, Hannover/Leipzig 1744, S. 140f.

39 Von John Locke sagt er: „Er ist allgemeinverständlicher, während ich gezwungen bin, mitunter etwas mehr akroamatisch und abstrakt zu sein, was für mich, zumal ich in einer lebenden Sprache schreibe, kein Vorteil ist“ (NA, S. IX).

2. SUBSTANZ UND STRUKTUR

1. Die Auseinandersetzung mit der cartesischen Tradition

Das Zeitalter Leibniz' steht, philosophiegeschichtlich gesehen, im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem cartesischen System. So ist auch das Leibnizsche Denken – mochten noch so viele Anregungen in ihm zusammenströmen – metaphysisch als Gegenzug gegen den Cartesianismus entstanden. Der cartesische Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* hatte die begriffliche Einheit der Welt auseinandergerissen und die Möglichkeiten einer extrem idealistischen wie extrem materialistischen Lösung des ontologischen Problems eröffnet. Die Philosophie konnte bei diesem Dualismus nicht stehenbleiben, ohne ihre wesentliche Aufgabe, das Denken der Einheit, zu verleugnen. Erst die Rückführung der zwei Substanzen des Descartes auf einen Grund, aus dem sie hergeleitet werden können, vermochte die metaphysische Unruhe, die mit dem Zweifelsversuch des *Discours de la méthode* in das philosophische Denken gekommen war,[1] endlich zu befriedigen. Der Okkasionalismus und der französische Materialismus, Spinoza und Leibniz sind die großen Versuche, die Zweisubstanzenlehre zu überwinden.

Leibniz hat als erster aus einem wesentlich modernen Geiste eine Kritik an Descartes vorgetragen. Er schreibt in einem Brief an Malebranche: „Descartes hat Treffliches gesagt; er besaß einen ungewöhnlich scharfsinnigen Geist. Doch man kann unmöglich alles auf einmal machen; so hat er nur gute Wege gewiesen, ohne bis zum Grund der Dinge zu dringen; und mir scheint, daß er von der wahren Analysis und von der allgemeinen Kunst der Erfindung noch sehr weit entfernt gewesen ist. Denn ich bin überzeugt, daß seine Mechanik voller Irrtümer steckt, daß er in seiner Physik voreilig zu Werke geht, daß seine Geometrie zu eng ist und daß man gegen seine Metaphysik alle diese Vorwürfe zusammen erheben kann.

Die Unvollkommenheit seiner Metaphysik haben Sie selber gezeigt, und ich bin darin Ihrer Ansicht, daß man unmöglich annehmen kann, eine Substanz, die nur Ausdehnung ohne Denken besitzt, vermöge auf eine Substanz zu wirken, die nichts als Denken ohne Ausdehnung ist. Doch glaube ich, daß Sie erst den halben Weg zurückgelegt haben und daß man daraus noch andere Folgerungen ziehen kann, als Sie gezogen haben. Nach meiner Meinung folgt aus dieser Unmöglichkeit, daß die Materie mehr ist als bloße Ausdehnung: was man, glaube ich, schlüssig beweisen kann.“[2]

In diesen Sätzen sind zwei entscheidende Gedanken zur cartesischen Philosophie enthalten. Zum ersten wird nämlich darauf hingewiesen, daß Descartes „gute Wege“ gezeigt hat, die sich von den nicht mehr zulänglichen Pfaden des überkommenen Philosophiebetriebes entfernten und die *Methode* eines ganz neuen, der anbrechenden Denkform der exakten Wissenschaftlichkeit gemäßen Philosophierens entwickelten. Die angefügte Kritik, die dem Inhalt des Systems von Descartes vorwirft, daß es „irrig, voreilig und eng“ sei, deutet gerade in dieser Wortwahl an, daß es in die Fehler des traditionellen Schuldenkens zurückfalle – voreilig, weil Descartes die Weite seines eigenen, *neuen* methodischen Ansatzes nicht ausgeschritten hat; eng, weil er in Vorurteilen, Ungewißheiten und Fruchtlosigkeiten steckenblieb;[3] irrig, weil er aus diesen Gründen eine Reihe von nachweislich/falschen Behauptungen aufstellte.

Zum zweiten zeigt jedoch die in diesem Brief ausgesprochene positive Ergänzung der Kritik an Descartes, daß es Leibniz darauf ankam, den Dualismus der Zweisubstanzenlehre aufzuheben und den Nachweis zu liefern, daß das Wesen der Substanz einheitlich gedacht werden müsse. Gerade die Isolierung der *res extensa* von der *res cogitans* müsse zu einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Aufspaltung des Seins führen. Befindet sich Leibniz auf der Hälfte des Weges mit Malebranche im Einklang, so zeigt der über diesen hinausführende Hinweis, im zweiten Teil des betreffenden Absatzes dieses Briefes, daß er *nicht* einer letzten Endes idealistischen Lösung zuzustimmen geneigt ist. Vielmehr will er die Materie als etwas anderes denn als mechanische, durch pure *extensio* gekennzeichnete Masse begriffen wissen, womit er auf seine Auffassung vom entelechialen Charakter der Materie hinweist, die besagt, daß Materie aus Masse *und Kraft*, das heißt aus Ausdehnung und Bewegung bestehend zu verstehen ist. Gerhard Hess stellt sehr richtig fest: „Für Leibniz ist das Gespräch mit Malebranche eine dauernde

Auseinandersetzung mit dem cartesischen Dualismus und mit der Persönlichkeit des großen französischen Philosophen selbst.“[4] Der Kern dieser Auseinandersetzung wird bereits in dem Brief vom 2. Juni 1679 getroffen, in dem es heißt: „Darum wäre ich Ihnen sehr verbunden, wenn Sie gelegentlich meine Zweifel über die folgenden Sätze zerstreuen könnten: erstens, daß Materie und Ausgedehntes ein und dasselbe sind; zweitens, daß der Geist ohne Bindung an einen Körper bestehen kann; drittens, daß die Begründungen, die Herr Descartes für das Dasein Gottes gibt, tauglich sind; viertens, daß alle Wahrheit vom göttlichen Willen abhängt; fünftens, daß die cartesische Begründung der Brechungsproportion richtig ist; sechstens, daß immer die gleiche Menge Bewegung in den Körpern erhalten bleibt.“

Unter diesen sechs Fragen an Malebranche sind die zweite, dritte und vierte von besonderer Bedeutung. Der Zweifel daran, daß der Geist ohne Bindung an einen Körper bestehen könne, widerlegt die in der Philosophiegeschichtsschreibung vorgetragene Behauptung von dem reinen Idealismus (Spiritualismus) des Leibnizschen Systems. Im weiteren Verlauf seiner Denkentwicklung, die wir hier in ihren ersten Stufen zu fassen bekommen, präzisiert Leibniz diesen Standpunkt immer schärfer: Kein Geist, der nicht an eine Materie als Bedingung seiner Existenz gebunden wäre! Diese These zeigt, daß die Monade gerade nicht als bloß Bewußtseinsmäßiges verstanden werden darf, wenn man den Intentionen des Philosophen gerecht werden will. Der Zweifel am ontologischen Gottesbeweis macht deutlich, daß das Leibnizsche System weltimmanent ausgerichtet ist. Diese Tatsache wird unterstrichen durch den Zweifel an der Abhängigkeit der Wahrheit vom göttlichen Willen. Die Überzeugung, daß jede Wahrheit unabhängig von Gott eine Wahrheit und auch für diesen verbindlich ist, hat Leibniz *nie* aufgegeben.

Die herangezogenen Briefstellen klären das Verhältnis des Leibnizschen Denkens zur cartesischen Philosophie. Sie zeigen, daß hier eine begriffliche Erfassung von Welt angestrebt wird, die den Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* überwinden soll. Das Leibnizsche Problem ist die Wiederherstellung der Einheit der Welt im philosophischen Weltbild. Eine solche Zielsetzung begegnete in der ideologischen Situation des 17. Jahrhunderts manchen sachlichen Schwierigkeiten. Die Fortschritte der Naturwissenschaften hatten das metaphysische Weltbild der Scholastik erschüttert, aber mehr noch als das, sie hatten den begrifflichen Apparat dieses Denkens entwertet. Die

Philosophie zog daraus die Konsequenzen, wie ein Blick auf die Polemiken von Descartes, Hobbes, Locke, vorher schon von Montaigne und Bacon zeigen kann. Jedes metaphysische Problem mußte neu formuliert werden, oft wurde es ganz neu gestellt. Alte Denkmittel waren untauglich geworden. Eine Vielzahl von neuen methodischen Mitteln bot sich an und harrte der Auswertung, aber auch noch der Vereinheitlichung. Leibniz nennt drei solcher Möglichkeiten des Denkens mit ihren typischen Vertretern: „Galileis Größe besteht in der Kunst, die Mechanik zur Wissenschaft zu machen; die des Descartes beruht darauf, durch schöne Vermutungen die Ursachen der natürlichen Wirkungen zu erklären … Archimedes aber besaß, wenn wir der Überlieferung Glauben schenken dürfen, eine Gabe, die beiden abging: einen hervorragenden Verstand in der Erfindung von Maschinen, die für das Leben von Nutzen sind.“[5] Exakte Theorie, spekulative Hypothetik und wissenschaftlich fundierte Praxis bieten sich als gleich zulängliche – aber noch uneinheitliche, einseitige – Formen der Wirklichkeitserkenntnis an. Hinzu kommen die umwälzenden neuen Erkenntnisse auf dem Gebiet der reinen Mathematik, an deren Entwicklung Leibniz selbst entscheidenden Anteil nahm. Wie hoch Leibniz diesen Anteil einschätzte, geht aus einem Brief an de la Chaise vom Mai 1680 hervor: „Ich glaube, man kann heute sagen, daß die reine Mathematik, die Zahlen, Figuren und Bewegungen umfaßt, nun vollendet ist; das übrige wird nur eine Übung für junge Leute sein, sich im Denken zu schulen.“ Aus der Mannigfaltigkeit des von der Forschung Eröffneten die Einheit der Welt hervorscheinen zu lassen, mußte als eine nahezu unlösbare Aufgabe gelten. Leibniz wagte in immer neuem Ansatz ihre Lösung. Gerade weil ihm jedes Wissensgebiet vertraut war, weil er jedes Einzelfaktum der Wirklichkeit in seinem System berücksichtigen wollte, wurde sein Blick auf ganz ungewohnte Zusammenhänge gerichtet. Das Denken der Einheit wurde erschwert durch den Mangel an Einheit des Denkens. Die Fortbildung der Metaphysik litt unter Methoden, die ihren neuen Problemlagen unangemessen waren. Leibniz wußte um diese Schwierigkeiten und suchte auf unbegangenen Pfaden einen *Zugang* zum Zentrum der vielfältig erscheinenden Wirklichkeit, von dem her sich ihre Einheit offenbaren würde. Dabei wurde er zum Bahnbrecher und Vorläufer, der Hindernisse und Traditionen aus dem Wege räumte und Markierungspunkte des Denkens aufstellte, an denen sich Spätere orientieren konnten. Hegel wird dann den von Leibniz gebahnten Pfad als

breite Straße beschreiten können.

Es wird zu zeigen sein, wie Leibniz das Verständnis vorbereitet, daß die Welt in ihrer Widersprüchlichkeit als eine, als unteilbare begriffen werden kann; wie er als erster neuzeitlicher Denker das logische Schema und das ontologische Prinzip der Realdialektik des Seienden zu entwerfen versucht und damit die Voraussetzungen für die Ausbildung der transzendentalen Dialektik bei Kant, der Naturdialektik bei Goethe, der logischen und geschichtlichen Universaldialektik bei Hegel schafft.

2. Die Einheit der Welt

Die Frage nach der Einheit der Welt bleibt der Philosophie des Leibnizschen Zeitalters vordergründig oder verdeckt. Fragt etwa der Empirismus – voran Thomas Hobbes – nur nach dem ontischen Zusammenhang des Vielen, so bleibt da, wo ontologisch nach der Bedingung der Möglichkeit der Einheit gefragt wird, diese im scholastischen Formalbegriff des *unum ens* befangen und stößt nicht in den Bereich der Grundlagenproblematik vor, die Einheit und Vielheit in einem begreifen müßte.

Hier setzt Leibniz ein: „Was nicht wahrhaft *ein* Sein ist, das ist auch nicht wahrhaft ein *Sein*.“[6] In dieser Formulierung umreißt Leibniz sein Problem: das Wesen des Seins vom Wesen der Einheit her zu denken. Die Einheit aller erscheinenden Mannigfaltigkeit ist letzten Endes die Einheit der Welt in sich. Mit dem ontologischen Ansatz, der diese Einheit zur Bedingung des Seins macht, wird der *notwendige* Bezug der Welt auf eine sie begründende Transzendenz aufgehoben. Das eine Sein, als welches die Welt im Ganzen die Vielheit der Seienden in sich schließt und trägt,[7] ist eben *als Sein* keines weiteren Seinsgrundes mehr bedürftig; es begründet sich selbst. Die Autonomie des Seins tritt an die Stelle der Heteronomie der Kreatur. Wird aber diese Autonomie bei Descartes als eine des Denkens konstituiert, so versteht Leibniz sie ganz real als das *esse per seipsum* der *Welt*, die ein räumlich wie zeitlich unendliches Ganzes ist (auf die Aporie, die im Begriff eines unendlichen Ganzen liegt, werden wir im nächsten Abschnitt noch zu sprechen kommen). Der Leibnizsche Ansatz hebt, anders als der cartesische, die Rolle der Theologie als Grundlegungsdisziplin für die Philosophie auf.

Einheit wird traditionell unter dem Titel der Substanz begriffen, ja sie erweist sich geradezu als der entscheidende Index der Substantialität.

Nur das kann als Substanz bezeichnet werden, was sich durch die Einheit seiner selbst ausweist. Die ontologische Herkunft dieses Substanzbegriffs führt auf die Atomistik und die Elementenlehre, letzten Endes sogar auf den parmenideischen Seinsbegriff zurück. Leibniz greift jedoch weit über das am klassischen Schema der Substanz orientierte Denken des Seins hinaus. Sein und Einheit werden thematisch in einem Sinne, der erst in der neuesten Zeit überhaupt und nun allerdings auch zentral in das Blickfeld philosophischer Betrachtung gerückt ist. Dieser oberste Allgemeinbegriff, von dem her die Einheit des Seins und das Sein der Einheit erschlossen wird, heißt in der neueren Philosophie *Struktur*. Definieren wir Struktur als *Inbegriff aller möglichen wechselseitigen Beziehungen, die die Glieder eines gegebenen Zusammenhangs miteinander verbinden und die eben diese Glieder ihrem Wesen nach bestimmen* – so ergibt sich, daß der Strukturbegriff zunächst nichts anderes ist als ein *Formbegriff*, der jedoch impliziert, daß diese Form ein wesentliches *Seinsverhältnis* ist, also an einem Stoff ansetzt und ihn gliedert, ordnet und ihn so in die Welt treten läßt.[8] Es gibt in diesem Sinne nichts Ungeformtes, alles Seiende wird erst durch die Form, die ihm innewohnt, zu einem solchen; ja es bringt aus sich, das heißt aus dem Stoff, die Form hervor, als eine Einheit von Substanz und Struktur, deren Untrennbarkeit noch im weiteren untersucht werden wird. Leibniz faßt das Wesen der „Struktur“ (wenn auch dieser Terminus bei ihm noch nicht auftaucht) viel radikaler, als es die modernen „Strukturtheoretiker“ vermögen, deren Strukturbegriff aus isolierten ontischen Teilzusammenhängen erwachsen ist. Sein Strukturbegriff (als „substantielle Form“ bezeichnet, wie wir gleich des näheren sehen werden) besagt nämlich, daß alle Verhältnisse, in die Seiendes eingeht, gerade dieses Seiende erst *sein* lassen, und daß diese Form der Verhältnisse die Einheit des Seins *ist*. In dem Begriff der Struktur als Sein der Einheit wird zugleich die Einheit des Seins ergriffen. Denn alles Seiende ist eben schon in übergeordnete Strukturen eingefügt und nur innerhalb ihrer überhaupt existent. Der oberste konkrete Strukturbegriff ist dann *Welt*, wobei Welt nichts anderes ist als der Inbegriff aller wirklichen und möglichen wechselseitigen Bedingungen und Beziehungen, die innerweltlich Seiendes miteinander verbinden und es seinem Wesen nach bestimmen. *Welt* ist die letzte und oberste Einheit alles Wirklichen, außer ihr kann es nichts mehr geben. Leibniz kann allerdings auch von vielen möglichen Welten sprechen, die als formal

möglich anstelle unserer Welt denkbar wären, sozusagen als alternative Strukturmodelle des Ganzen. Diese möglichen Welten sind jedoch nur als numerische Vielzahl denkbar, aber qualitativ inhaltlich nicht vorstellbar, weil jeder Vorstellungsinhalt ja schon innerhalb unserer wirklichen Welt gewonnen wird. Daneben gibt es dann engere, also weiter konkretisierte Strukturbegriffe, die kleinere, näher miteinander verknüpfte Einheiten meinen. Für solche enger gefaßten Strukturen ist diese wirkliche Welt dann ein Oberbegriff, der den Rahmen ihrer Möglichkeiten absteckt. Im Hinblick auf innerweltliche Struktureinheiten ist Welt der Inbegriff aller ihrer Möglichkeiten.

Wenn Leibniz das Seiende in seinem Sein begreifen will, dann bleibt für ihn jedoch der reine Strukturbegriff zu eng. Denn als Formbegriff, wenn auch *wesentlicher* Formbegriff, ist er nicht geeignet, die Faktizität des Seienden zu begreifen, die dem umfassenderen Begriff der Realität zugrunde liegt. Die Form soll zusammen und als eins gedacht werden mit der Materie, um eben jene durch das Denken vollzogene Spaltung der Wirklichkeit wieder zurückzunehmen. Es mußte also ein Begriff gefunden werden, der das sich in der Struktur Strukturierende, zugleich aber auch das in der Struktur Strukturierte umfassen konnte. Denn nach der Voraussetzung einer autonom seienden Welt, die in der These von der Untrennbarkeit von Einheit und Sein enthalten ist, muß ja das Erste, welches aus sich heraus die Form produziert und sich also eine Struktur gibt, zugleich das Resultat sein, der Gegenstand der Struktur, mithin das Geformte. Das sich Strukturierende ist auch das Strukturierte, in jedem Falle nämlich die Welt im Ganzen. Für diesen komplizierten Sachverhalt bietet sich Leibniz der Substanzbegriff an, den er, begrifflich abgewandelt, seiner Ontologie zugrunde legte. Substanz ist das, was als stoffliches Gliedstück in die Struktur eingeht, zugleich aber auch das, was als Totalität der Gliedschaften selbst Struktureinheit ist: Sie ist Substrat der Struktur wie deren Vollendung. Damit ist ein dialektischer Begriff von Substanz intendiert. Es wird nämlich Substanz einmal als Aufbauelement der Struktur, zum andern als Resultat begriffen. In dieser die Hegelsche Ontologie vorwegnehmenden Formulierung des Substanzproblems bleibt die Welt als oberste Struktur letztlich die einzige echte Einheit, die nicht zugleich Teil (also Glied einer höheren Struktur und damit nicht abgeschlossene, nicht absolute Einheit) ist. Der Organismusgedanke dominiert und kulminiert schließlich in der Auffassung der Welt als eines höchsten, äußersten Organismus. Nun ist

aber andererseits das unmittelbar Reale gerade nicht dies unendliche Weltganze, sondern der endliche, begrenzte, faßbare Teil, das Individuum (nicht das Atom im mechanistischen Sinne, welches Leibniz immer als eine reine Gedankenkonstruktion zurückweist). Dann wäre also – so müssen wir hier fragen – die Welt doch keine *wesentliche* Einheit, sondern nur ein Konglomerat von vielen selbständigen Einzelwesen? Hier entsteht aus dem Widerspruch von vielen endlichen Seienden und einem unendlichen Sein des Ganzen eine Schwierigkeit, an der das philosophische Denken vor Leibniz scheiterte. Die Leibnizsche Metaphysik geht nun gerade darauf aus, dieses Dilemma aufzulösen. Es wird gefragt, wie die aus Individuen zusammengesetzte Welt dennoch eine echte Einheit bilden und diese Einheit selbst wieder Individuum sein könne, ohne daß in ihr ihre Glieder den Charakter der Individualität verlieren. Die Antwort auf diese Frage ist die Ausbildung einer Metaphysik, in der substantielle und strukturelle Einheit ständig verflochten werden, um in einem zu begreifen, was das Substanz-Denken nur getrennt darzustellen vermag. Den ersten Schritt dazu bietet die vielgliedrige, dialektisch verstandene Schichtung von Substanzen, also die Dialektik von Substanz und Substanz (das Gegeneinander und Zueinander einzelner, voneinander unabhängig gedachter Seiender).

Die Welt stellt sich nämlich als ein Gefüge aus einer Vielzahl von Einzelseienden dar, die ohne Verletzung ihres Soseins nicht weiter zerlegt werden können, die also im echten Sinne Individuen und für Leibniz folglich auch Substanzen sind. Diese Substanzen treten nun in einen Wirkungszusammenhang, innerhalb dessen jede mit jeder in einer näheren oder ferneren, immer aber komplex zu denkenden Beziehung steht, wobei man in alltäglicher Rede sagen darf, daß eine Substanz auf die andere einwirke. Leibniz besteht darauf, daß eine solche Aussage nur uneigentlich gelte, da sie eine isolierte Einwirkung einzelner Substanzen aufeinander behaupte, während „in metaphysischer Strenge“ eigentlich nur von einem (noch näher zu erläuternden) Wirkungszusammenhang des Ganzen gesprochen werden dürfe, da jeder jederzeit mit allem verknüpft sei.

So schlägt der in der Erscheinungswelt konstatierte Nexus, der im Kausalgesetz seine angemessene Formulierung findet, in eine umfassendere Verknüpfung um. Nicht Einzelsubstanzen stehen in einer widerstrebenden oder konkordierenden Beziehung, sondern die Gesamtheit der Substanzen befindet sich in allseitigem

Abhängigkeitsverhältnis voneinander. (Das *omnia ubique* des Nikolaus Cusanus wird hier konkretisiert.) Die Gesamtheit der Substanzen, die Totalität, erweist sich somit selbst wieder als eine Einheit nicht von zufällig, sondern von notwendig Verbundenen, sie ist mithin ihrerseits *eine* Substanz. Die Tatsache also, daß alles, was ist, zu allem anderen, was ist, in Beziehung steht (weil es kein beziehungsloses Seiendes geben kann, sobald es mehr als ein Seiendes gibt), verbürgt die Substantialität der Welt als Einheit dieser Beziehungen.

Nun sind diese Einzelsubstanzen in der Welt indessen nicht nur in ihrer Vereinzelung aufeinander bezogen, sondern selbst wieder in höhere Komplexe eingebunden, deren Teile sie bilden und die untereinander wieder die verschiedensten Verhältnisse eingehen, aber andererseits auch zu den niederen, das heißt weniger komplexen Substanzen, und zu den höheren, das heißt komplexeren Gebilden in besonderen Relationen stehen. So ergibt sich in der Welt eine Beziehungsmannigfaltigkeit, die zugleich sich als eine verschieden geartete Schichtung vom weniger Organisierten zum mehr Organisierten hin auffassen läßt. Zieht man als Vergleich und Anschauungsobjekt zum Beispiel die menschliche Gesellschaft heran, so ergibt sich in dieser folgendes Bild: Zunächst können alle Einzelmenschen zueinander in individuelle Beziehung treten; sodann können Menschen als Angehörige bestimmter, gemeinsam operierender Gruppen mit anderen Gruppen in Zusammenhang stehen, also etwa als Fußballmannschaften. Dieselben Menschen, die diesen Mannschaften angehören, sind aber zugleich Glieder anderer, übergeordneter Gruppen, zum Beispiel von Parteien, Kirchen, Gewerkschaften und so weiter, die ihr Verhalten gemäß den geltenden Normen dieser Körperschaften regeln. Schließlich sind alle diese Einzelmenschen Bürger von Staaten und stehen als solche in spezifischer Beziehung zu Bürgern anderer Staaten und so weiter. So ergibt sich ein höchst komplexes Bild des Zusammenhangs der Individuen und Individuenverbände, wobei immer eine höhere, übergeordnete Schicht die niedere Schicht in sich aufnimmt, aber ihrerseits auch wieder mit der niederen Schicht, das heißt mit den Individuen in ihr, in bestimmten Wechselwirkungen steht. Und schließlich überschneiden und übergreifen sich auch noch Komplexbindungen, wie zum Beispiel die Klassenzugehörigkeit und die Staatsbürgerschaft. Dieses Bild läßt sich nun analog auf den Aufbau der Substanzen übertragen, so daß sich auch hier eine Dialektik zwischen Einzelsubstanzen als solchen und zwischen

den verschiedenen komplexen substantiellen Gebilden ergibt. Wir sprechen in diesem Fall von einer Dialektik zwischen Substanz und Substanz.

Von Dialektik aber dürfen wir sprechen, weil es sich dabei nicht um eingleisige Beziehungen, ja nicht einmal um reine, ungestörte Wechselwirkungen handelt. Vielmehr erweist sich, daß die miteinander in Beziehung tretenden substantiellen Gebilde zwischen sich Widersprüche erzeugen, die auf das Sosein ihrer selbst zurückwirken. Diese Einwirkung von Substanz auf Substanz vollzieht sich also in Gegensätzen, die nicht ohne Wirkung auf die Beschaffenheit der Substanz selbst bleiben. Um noch einmal unser Beispiel zu strapazieren: Der Einzelmensch, der als Staatsbürger im Verbande einer Armee gegen die Bürger eines anderen Staates zu Felde zieht, verhält sich anders, empfindet anders, denkt anders, denn er es als Individuum tun würde. Ja, sein Verhalten, seine Empfindungen, sein Denken können in Widerspruch stehen zu dem, was er zugleich als Einzelner oder als Angehöriger einer Klasse fühlt und denkt. Hier zeigt sich deutlich, was mit dieser Dialektik der Substanzen, also mit der Realdialektik der Welt, gemeint ist. Im nächsten Kapitel werden wir darauf noch zu sprechen kommen.

Diese Dialektik setzt aber, insoweit sie eine solche zwischen verschiedenen Stufen der substantiellen Wirklichkeit ist, wiederum eine vorgängige Strukturierung der substantiellen Wirklichkeit voraus. Es muß also schon solche überlagernden Strukturen geben, in die die Individuen eingebettet sind, damit zwischen den komplexen Gebilden und den Individuen widerspruchsvolle Beziehungen entstehen können. In solchen höheren Gebilden verliert das Individuum seine Selbständigkeit, also die Voraussetzung seiner Substantialität. Andererseits ist es nur innerhalb einer solchen übergeordneten Ganzheit überhaupt wirklich – wie leicht daraus zu ersehen ist, daß die höchste dieser übergeordneten Ganzheiten die Welt ist. Ohne Welt aber gäbe es eben auch kein Individuum. In diesen übergeordneten Gebilden aber verliert, so sagten wir, das Individuum unter Umständen seine individuelle Selbständigkeit, es ergibt sich also ein Widerspruch nicht nur zwischen den Substanzen als gegeneinander wirkenden Einheiten einer Relation, sondern ebenso auch zwischen der normativen Funktion der überlagernden Struktur als solcher und den Substanzen als Einzelwesen. Da aber diese Struktur, deren normative Funktion hier in Widerspruch zum Sein des Einzelnen treten kann, wiederum selbst nichts anderes ist als die Ordnung der

Einzelseienden in ihrer Beziehung aufeinander, entspringt diese weitere Dialektik, die von Struktur und Substanz, auf dem Grunde der zuvor behandelten, der von Substanz und Substanz.

Dieses komplexe Verhältnis erfordert nun die Ausbildung eines begrifflichen Apparats auf höherer Ebene. Nicht nur zwischen verschieden strukturierten „Stufen“ der Substantialität besteht ein dialektischer Bezug, indem die eine in anderen aufgehoben wird, sondern ebenfalls zwischen Substanz und Struktur, und zwar wiederum in einer komplexen Weise: einerseits, indem die Dialektik zwischen Substanz als Glied und Substanz als Totalität selbst wieder Strukturmerkmal ist, andererseits, indem in der strukturellen Ansicht des Seienden sein substantieller Charakter aufgehoben wird, während umgekehrt die Ansicht des Seienden als Substanz sein Struktursein aufhebt. Letztlich muß aber beides in einem gesehen werden. Diese komplexe Dialektik von Substanz und Struktur, die sich in den zwei Ansichten ein und desselben manifestiert, faßt Leibniz unter dem Titel *Monade*. Indem wir im folgenden diesen Schlüsselbegriff der Leibnizschen Metaphysik auseinanderlegen, gewinnen wir einen ins Zentrum führenden Zugang zu seiner Ontologie.

3. Der Vorbegriff der Monade

„Die Monade, von der wir hier sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, die in die zusammengesetzten eingeht; *einfach*, das heißt ohne Teile.“ (Mon., KS, S. 439) Damit ist zum Wesen der Monade zweierlei ausgesagt: zum ersten, daß die Monade als Substanz begriffen wird, welcher Begriff an dieser Stelle ohne Erläuterung hingenommen werden muß; es bleibt also zunächst unausgemacht, was Leibniz unter einer Substanz versteht. Zweitens: die ergänzende Bestimmung, die hinzugefügt wird, besagt die Einfachheit der Monade. Da diese attributiv zum Substantivum *Substanz* hinzutritt, geht daraus hervor, daß Substanz auch als eine Vielheit möglich ist (vgl. Monadologie, Kapitel 2, wo das dann auch ausgesagt wird); nur die Monade ist also keine solche Vielheit, Substanzen, die nicht monadischen Charakter haben, können durchaus zusammengesetzt sein; als Monade aber ist die Substanz notwendig einfach. Die Monade ist also eine besondere Art substantiellen Seins.

Einfachheit heißt aber nicht unbestimmt Einssein oder

Nichtzusammengesetztsein, sondern präzis: „ohne Teile“. Ohne Teile ist aber nur ein Ganzes, dessen Elemente nicht wieder als Ganze von ebensolchem Charakter begriffen werden können. Einfachheit wird also erläutert: „Da aber, wo es keine Teile gibt, gibt es weder Ausdehnung noch Gestalt, noch mögliche Teilbarkeit. Und diese Monaden sind die wahrhaften Atome der Natur. Und, mit einem Worte, die Elemente der Dinge.“ (Mon., KS, S. 439)

Ein Gegenstand, dem Ausdehnung, Gestalt und Teilbarkeit ermangelt, kann nicht als materielles Seiendes angesprochen werden. Hier setzt das idealistische Mißverständnis ein, daß die Monade ein Seiendes von immateriellem Wesen sei, womit behauptet wird, daß Leibniz mindestens zwei Arten von Seiendem unterschieden habe. Es zeigt sich jedoch, daß dies ein Mißverständnis ist, wenn man Kapitel 2 der *Monadologie* zu Rate zieht, in dem es ausdrücklich heißt, daß die zusammengesetzten Substanzen „nichts anderes als eine Anhäufung oder ein *Aggregat* von Einfachen“ sind. Die Behauptung, daß die Häufung von Immateriellem ein Materielles ergäbe, ist jedoch widersinnig und kann Leibniz nicht unterstellt werden.

Einfachheit meint jedoch gar kein Merkmal, das eine Substanz im gleichen Sinne wie Ausdehnung oder Gestalt auszeichnen würde. Vielmehr ist damit ein Strukturbegriff angezielt, der besagt, daß hier Seiendes im Hinblick nicht auf seine einzelnen Bestandstücke, sondern in seinem Sein als Ganzes betrachtet wird. Das Sein des Seienden aber ist notwendig einfach, wenn auch formal; es ist nicht denkbar als Zusammensetzung durch Teile, sondern nur als die Herstellung einer höheren Einheit, in der die Teile ihre vereinzelte Selbständigkeit aufgeben, um ein individuelles Ganzes zu bilden.

Von dieser einfachen Substantialität, die jedem Organismus zukommt, ist eine andere Art des Substanzseins unterschieden, die mit dem Titel „*aggregatum*“ bezeichnet wird. Dieser besagt – als nähere Bestimmung der Art und Weise, in der Zusammengesetztes aus Einfachem gebildet wird –, daß die Anhäufung der Elemente zu einem Ganzen nicht als beliebige *Summation*, sondern als *Formation* vor sich geht. Denn der in *aggregatum* steckende und mit diesem Terminus beschworene Kern ist *grex* – die Herde, die Schar. In ihr wird das Einzelne zwar nicht amalgamiert, sondern als Einzelnes bewahrt, jedoch so, daß sein Sein nur im Zusammenhang der Schar bestätigt, ja geradezu in der Schar erst möglich wird. Die *grex* als Formation ist das Mittlere zwischen reiner

Summation, in der jedes Glied isoliert werden kann und selbständig existent sein könnte, und der Organisation, außerhalb deren ihre Glieder nicht mehr selbständig existent sein können. So umschließt der Begriff *grex* den der Summation als minimalen und den der Organisation als maximalen Grenzfall. *Aggregatum* bezeichnet also die Seinsweise der zusammengesetzten Substanzen, insofern sie als Regel formativ, als Grenzwert entweder summativ oder organisch gedacht werden kann. Formativ jedoch besagt, daß das einzelne Seiende stets nur im Hinblick auf eine umgreifende Ganzheit von Seiendem offenbar wird, ebenso wie umgekehrt Substanz als zusammengesetzte ihre Struktur nur im Hinblick auf ihre elementaren Bestandteile sichtbar werden läßt.

Substantielles Seiendes gibt es also in verschiedener Weise: als einfache Substanz ist es nicht weiter in selbständige Teile zerlegbar, als Aggregat fügt es selbständige Teile zu einem größeren Ganzen zusammen, derart, daß diese Teile in der besonderen Eigenart, die sie innerhalb des Aggregats besitzen, außerhalb seiner nicht existieren können, wohl aber als selbständige Seiende sich zu behaupten vermögen. Wo diese Aggregation so eng wird, daß die Selbstbehauptung des einzelnen Seienden aufhört, daß dieses im Ganzen untergeht, schlägt das Aggregat in eine einfache Substanz organischer Natur um: Wir sprechen von Organisation. Wo aber das Einzelne sich vom Ganzen trennen kann, ohne sich zu verändern (wie ein Apfel von einem Sack Äpfel), liegt eine Summe vor, die keine Substanz mehr ist; denn schon in der Erläuterung zum *Discours de Métaphysique* hatte Leibniz ausgesprochen, daß nur das ein *Sein* ist, was auch *ein* Sein ist (siehe oben). Einfachheit als Merkmal monadischer Substanz zielt über die Vorstellung der Verschmelzung von Gliedern zu einer Einheit hinaus auf die *Weise*, in der die Glieder sich im Zusammengesetzten sammeln, das heißt auf die Strukturmerkmale, die solche Gliedteile als Glieder des Ganzen ausweisen. Da Zusammengesetztes durch Zusammensetzung entsteht, wird also mit dem Hinblick auf die Struktur seiner Zusammensetzung nicht sein materialer *Seinsgrund*, sondern seine formale *Seinsweise* ins Auge gefaßt. Diese Seinsweise wird als einfach und allem natürlichen Entstehen und Vergehen entgegengesetzt bezeichnet und meint damit eben das Sein dieses Seienden, demgemäß es als Seiendes allererst *ist*. Dies und nichts anderes besagen die Kapitel 4, 5 und 6 der *Monadologie*: „Es ist auch keine Auflösung zu befürchten und keine Art und Weise vorstellbar, auf welche eine einfache Substanz natürlichen Weges

zugrunde gehen könnte.

Aus dem gleichen Grunde ist auch keine Art und Weise vorstellbar, auf welche eine einfache Substanz natürlichen Weges zu sein beginnen könnte, weil sie nicht durch Zusammensetzung gebildet wird.

So kann man sagen, daß die Monaden nur mit einem Schlage zu sein beginnen und enden können; das heißt, sie können nur durch Schöpfung zu sein beginnen und nur durch Vernichtung zu sein aufhören, während das, was zusammengesetzt ist, durch Vereinigung von Teilen beginnt und durch Auseinandertreten der Teile endet.“

Nun heißt es aber nicht etwa, daß die Monade nur das Sein des Seienden bezeichnet und ein reiner Formalbegriff sei, sondern sie wird *zugleich* als Substanz bezeichnet und somit als etwas, dem materieller Gehalt zukommt. Wie sehr Leibniz diesen materiellen Gehalt im Monadenbegriff mitgesehen hat, zeigt die folgende Stelle: „Indessen müssen die Monaden irgendwelche Eigenschaften haben, sonst wären sie sogar keine Seiende. Und wenn die einfachen Substanzen nicht durch ihre Eigenschaften voneinander verschieden wären, so gäbe es kein Mittel, irgendeine Veränderung in den Dingen wahrzunehmen …“ (Mon., KS, S. 439–441)

Der Monadenbegriff enthält also zunächst ein strukturelles, sodann aber auch ein materielles Moment, die hier auseinandergelegt worden sind. Er stellt mithin durchaus auf ein Reales, nicht nur auf ein Formales ab. Es bleibt an dieser Stelle nun die Aporie aufzulösen, wie eine Monade, die als Substanz ein Seiendes ist, eben doch als Einfachheit die Struktur des Seienden ausmachen kann. Wir begreifen die Synthesis beider Elemente der Monade derart, daß diese als qualitative Ganzheit eines Konkreten zugleich die bestimmte Struktur dieses konkreten Seienden wie auch das materielle Substrat erfaßt und damit das Sein des Seienden nicht als formales, sondern *in einem* als formales und materiales bestimmt wird. Der Weg, der zur Auflösung der Aporie von Struktur und Substanz, von formalem Sein und materiellem Seienden führt, ist durch die Erhellung des Sinnes der Leibnizschen Termini, mit denen er die Monade charakterisiert, vorgezeichnet.

Haben wir also die Monade dagegen abgegrenzt, in traditionellem Sinne als Substanz verstanden zu werden, so gilt es nun noch kurz zu zeigen, daß sie auch nicht als Seelisches (noch als bloße Masse) gedeutet werden darf.

Seelisches, als Titel für alle Bewußtseinsleistungen im weitesten Sinne

des Wortes, trifft nicht das, was Leibniz mit monadischer Substanz meint, deren Seinsweise er vielmehr *allem* Seienden zuspricht: „Ich glaube weiter: Wenn man wirkliche Einheit beziehungsweise Substanz fast nur beim Menschen zulassen will, so stellt man sich in der Metaphysik auf einen ebenso beschränkten Standpunkt, wie früher in der Physik diejenigen, die die Welt in eine Kugel einschließen wollten.“[9] Es zeigt sich in dieser Abgrenzung gegen idealistische Mißverständnisse, daß eine subjektive oder subjektiv-transzendentale Auslegung der nun zu erläuternden Begriffe – *perceptio, appetitus, repraesentatio mundi* – nicht zulässig ist. Daß das Realseiende aber auch nicht bloß als Masse aufgefaßt werden darf und darum der vordialektische Materialismus zur Begründung der Naturwissenschaften nicht ausreicht, macht Leibniz an gleicher Stelle sehr deutlich: „Die bloße Masse (wenn man sich so etwas überhaupt vorstellen könnte) steht unter einer Substanz, die perzipiert und Repräsentation des ganzen Universums unter ihrem eigenen Gesichtspunkt und gemäß den Eindrücken (oder vielmehr Beziehungen) ist, die ihr Körper mittelbar oder unmittelbar von allen anderen empfängt, ebenso tief, wie ein Leichnam unter einem lebendigen Tiere, oder besser, wie eine Maschine unter einem Menschen steht.“

Gegen eine undialektische Auslegung steht der umfassende Sinn der *repraesentatio mundi*, auf den wir unten näher eingehen. Bloße Masse ist als solche schon gar nicht denkbar, weil sie eine *prima materia* meinen würde, an der *in concreto* sich sofort die Strukturierung vollzieht, besser gesagt, die nur als strukturierte, geformte Materie überhaupt wirklich ist. Insofern bleibt „bloße Masse“ ein Abstraktum, das ontologisch nicht hypostasiert werden darf. Der Vergleich mit einem Leichnam oder einer Maschine zeigt, wie sehr es gerade auf die entelechiale Ganzheit, auf den strukturellen Charakter ankommt, der die reale Substanz gegenüber einer nur abstrakt vorgestellten Masse auszeichnet.

Das Wesen dieser Struktur muß nun – immer im Hinblick auf die vorgedachte Einheit mit dem substantiellen Träger der Struktur – näher herausgeschält werden.

4. Die Perzeption

Die drei Begriffe, die das Wesentliche der monadischen Substanz erläutern, sind *perceptio, appetitus* und *repraesentatio mundi*. Von diesen gibt die *repraesentatio mundi* die umfassende Bestimmung des

Inhalts der Monade; sie wird hervorgebracht durch die Seinsweisen, kraft deren das Seiende *ist*. Wenn wir den Ursprung der *repraesentatio mundi* denken wollen, so müssen wir die Idee von *perceptio* und *appetitus* näher zu bestimmen versuchen.

„Der vorübergehende Zustand, der eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einschließt und darstellt, ist nichts anderes als das, was man die *Perzeption* nennt, die man sehr wohl von der Wahrnehmung oder dem Bewußtsein unterscheiden muß, wie im folgenden sich zeigen wird." (Mon., cap. 14, KS, S. 445)

Hier, wo Leibniz den Begriff der *perceptio* in systematischem Zusammenhang einführt, weist er sofort darauf hin, daß damit nicht etwa ein psychologisch-erkenntnistheoretisches Moment gemeint ist, sondern ein das Sein des Seienden betreffender Strukturtitel. Dieser besagt, daß eine Vielheit unter dem Gesichtspunkt der Einheit begriffen wird. „Vorübergehend" wird dieser „Zustand", der mit *perceptio* bezeichnet wurde, deshalb genannt, weil der Gesichtspunkt der Einheit ein zeitlicher, wandelbarer ist. Exakt ausgedrückt besagt das, daß in jedem Augenblick die *perceptio* eine andere ist als im vorhergehenden, daß also die Strukturiertheit der Substanz sich dauernd verändert.

„Da jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz auf natürliche Weise eine Folge ihres vorhergegangenen Zustandes ist, derart, daß die Gegenwart ihrerseits mit der Zukunft schwanger geht ..." (Mon., cap. 22, KS, S. 449) – da dies so ist, muß jede *perceptio* einem kontinuierlichen Ablauf eingeordnet sein. Damit ist zunächst die Einheit und Gesetzlichkeit des in der Monade vorgehenden Geschehens gesichert. Dieses wird nicht willkürlich hervorgebracht, sondern ist Folge des Vergangenen und Ursache des Zukünftigen. Der ursprüngliche Gesichtspunkt der Einheit wird auch in der Bewegung festgehalten, und zwar so, daß die Bewegung als Ablauf in sich gerade die Einheit darstellt. Das ist dialektisch gedacht, insofern unterschiedliche, im Extremfall gegensätzliche Momente als Eines verstanden werden. Ja selbst der äußerste Formalgegensatz von Vielheit und Einheit wird wiederum in der Einheit der *perceptio* aufgehoben.

Die Perzeptionen werden nicht als psychisch-menschliche, sondern als universal-weltliche Bestimmungsmomente aller Substanzen gedacht. „Wenn wir all das Seele nennen wollen, was Perzeptionen und Strebungen in dem allgemeinen Sinne besitzt, den ich soeben erklärt habe, könnten alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden

Seelen genannt werden; da aber Empfindung etwas mehr ist als eine einfache Perzeption, so bin ich einverstanden, daß der allgemeine Name Monaden oder Entelechien für die einfachen Substanzen hinreicht, die nur eine bloße Perzeption haben, und daß man allein diejenigen Seelen nennt, deren Perzeption deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist.“ (Mon., cap. 19, KS, S. 447)

Das heißt: Alle Substanzen, die in irgendeiner Weise als einheitlicher Organismus gebildet sind, stehen in einer perzipierenden Beziehung zu ihrer Umwelt. Sie nehmen diese Umwelt in ihrer wandelbaren und sich dauernd wandelnden Vielheit in sich auf und spiegeln sie wider. Kein Einzelding ist von den anderen isoliert, sondern steht mit allen in einem wechselseitigen Bedingungszusammenhang; und gerade in seiner besonderen Eigenheit, kraft deren es als Substanz zu gelten hat und unverwechselbar dieses eine Seiende ist, wird es durch seine Beziehung zur Welt der anderen Einzeldinge bestimmt. Leibniz konzipiert so einen Weltbegriff, der nicht nur als Totalität einer unendlichen Vielheit von Einzelnen gedacht wird, sondern ebenso alle Einzelnen in sich schließt wie auch in jedem Einzelnen eingeschlossen ist. Dadurch erweist sich die Welt nicht als eine zufällige Summe von beliebigen Gliedern, sondern als ein notwendiges Gefüge, das selbst wieder als substantielle Einheit, als monadische Struktur angesprochen werden darf. Wir werden sehen, daß der Begriff der höchsten Monade, der der *monas monadum*, gerade diesen obersten Weltbegriff meint.

Das Perzipieren ist also ein allgemeiner Vorgang jedes substantiell Seienden und meint, daß das Perzipierende in einem bestimmten Sinne das Perzipierte in sich aufnimmt. Jedoch sind es vorwiegend die höheren Perzeptionen, die des menschlichen Bewußtseins, an denen der allgemeine Sinn der *perceptio* erläutert wird. Diese Bevorzugung der psychologisch-erkenntnistheoretischen Beispiele (das heißt des Sonderfalls der Apperzeption) bedeutet jedoch nichts anderes, als daß an ihnen die einsichtigsten Analogien zum Wesen jeglichen Seins abgelesen werden können. Die bewußte Perzeption (die Apperzeption) ist ein Modellfall für alle Arten Perzeption, ohne daß darum diese anderen Arten ebenfalls Bewußtseinscharakter tragen müßten. Daß auf Bewußtseinsvorgänge abgehoben wird, ist ein methodisches Vorgehen und sagt nichts aus über den tatsächlichen Gehalt der exemplifizierten *perceptio*, die an sich, wie von Leibniz immer wieder im Zusammenhang solcher Beispiele hervorgehoben wird,[10] einen allgemeinen

ontologischen Sinn hat.

Das Bewußtsein und seine Leistungen stehen nicht außerhalb des Weltgefüges und ihm gleichsam gegenüber, sondern sind gerade dessen höchste, kompliziertestе Bildungsstufe. Das berechtigt zu der analogischen Entfaltung der Seinsbildung am Beispiel des Bewußtseins, wenn wir dabei stets im Auge behalten, daß wir den Bereich des realen, weltlichen Seins nicht verlassen. Wenn sich am Beispiel des Seelischen (des Bewußtseins) die Struktur der Welt erweist, so darum, weil das Seelische selbst in seinen Stufungen Spiegel der Welt ist, nicht etwa, weil die Welt Seelisches wäre. Hier setzt die Lehre von der unendlichen Abstufung der *perceptio* ein. Es ist nur ein roher Näherungswert, wenn im praktischen Gebrauch die *perceptio confusa* von der *perceptio distincta* unterschieden wird. Tatsächlich gibt es eine Fülle Abstufungen, die die *„monade toute nue“* von der höchsten Bewußtheit der Monade trennen und beide verbinden. Es fragt sich nun, wie eine solche gleitende, kontinuierliche Niveauverschiebung innerhalb der Gesamtheit der Monaden als Strukturmoment verstanden werden kann.

Die Einheit einer Vielheit kann durch die Perzeption in verschiedener Weise ausgedrückt werden. Eine solche Einheit kann von einem zentralen Leitmotiv her erfaßt, in ihre Bestandteile zerlegt und gegliedert, als reichhaltiges Gebilde sich darstellen. In ihr wird sich das Viele dann in seinen wechselseitigen Beziehungen, Verknüpfungen und Verschränkungen offenbaren. Weil darin das Wesen der Einheit offenliegt, also deutlich wird, heißt die Perzeption, in der sie sich zeigt, *perceptio distincta*. Es wird aber alles, was in irgendeiner Hinsicht offenbar ist, in dieser Hinsicht als *erkannt* bezeichnet. Die *perceptio distincta* bezeichnet die Erkenntnis als die deutliche Weise des Ausgedrücktseins eines Seienden in einem anderen. Zugleich wird hier klar, wie Erkenntnis aus dem Sein des Erkannten entspringt.

Die Einheit einer Vielheit kann aber auch ungegliedert, nicht als Beziehung, Verknüpfung, Verschränkung, sondern einfach als Zusammenhang erscheinen. Auch dann ist das Viele noch in Einem umgriffen, ohne jedoch seinem Wesen nach als Einheit deutlich zu sein. Wie und warum gerade die Zusammenhängenden sich verbinden, bleibt verworren. Eine solche unklare Vereinheitlichung heißt *perceptio confusa*. Sie ist die allgemeine Form des Ausgedrücktseins des Seienden in anderem Seienden.

Perceptio confusa und *perceptio distincta* sind nicht einander wie

durch einen Abgrund getrennt entgegengesetzt. Sie sind vielmehr die allgemeinsten Titel für die zwei großen Bereiche einer gleitenden Skala, auf der sich verschiedene Summationswerte von *petites perceptions* abzeichnen. Diese „kleinen Perzeptionen“ sind die eigentlichen Bausteine der Gesamtperzeption, durch die eine Monade im jeweiligen Augenblick bestimmt ist. „Sie bilden auch jene Eindrücke, die die umgebenden Körper auf uns machen und die das Unendliche in sich einschließen, jene Verbindung, die jedes Seiende mit dem ganzen Universum besitzt.“ (NA, S. XXV) In jeder dieser kleinen Perzeptionen nämlich drückt sich ein bestimmtes Moment des Weltganzen aus, insofern es zu einem bestimmten Zeitpunkt mit der Monade in Beziehung steht, die durch ebendiese kleine Perzeption ausgezeichnet ist. Indem eine Monade durch nichts anderes bestimmt werden kann als durch die Totalität derjenigen kleinen Perzeptionen, die die Gestalt ihrer jeweiligen Gesamtkonzeption ausmachen, liegt in ihnen das Wesen der Monade beschlossen. Und da das Wesen aus dem resultiert, was geworden ist, findet sich in der jeweiligen Gegenwart der Monade ihre gesamte Vergangenheit bewahrt. Da aber auch aus dem Wesen das Werdende sich entfaltet, steckt in der Gegenwart auch das Zukünftige eingeschlossen. „Man kann sogar sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeption die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht und mit der Vergangenheit beladen ist, daß alles miteinander zusammenstimmt, wie Hippokrates sagte, und daß so durchdringende Augen wie die Gottes in der geringsten Substanz die ganze Abfolge der Dinge des Universums lesen könnten, quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.[11] Diese unmerklichen Perzeptionen bezeichnen auch und konstituieren das identische Individuum, das durch die Spuren oder Ausdrucksformen charakterisiert wird, die sie von den vorhergehenden Zuständen dieses Individuums aufbewahren, wodurch sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen.“ (NA, Vorwort, S. XXV)

In dieser Rückführung der *perceptio* auf ihre Elemente, die *petites perceptions*, wird der Bauplan aufgedeckt, nach dem das Seiende konstruiert ist. Wenn wir festhalten, daß jede Perzeption nichts anderes ist als der Ausdruck einer bestimmten Verflochtenheit eines Seienden mit anderem Seienden und daß die *perceptio* einer Monade als Ganzes die Gesamtheit aller Beziehungen dieses einen Seienden zu allem anderen Seienden, im weitesten Sinne zur Welt, ausdrückt, so geht daraus hervor, daß jedes Seiende inhaltlich bestimmt wird durch seine Stellung in der

Welt. Kein Seiendes ist isoliert, jedes ist mit dem Ganzen verknüpft. „Zudem ist jede Substanz wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Alls, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie ein und dieselbe Stadt sich gemäß der verschiedenen Standorte dessen, der sie betrachtet, darstellt. Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in gewisser Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und der Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie dazu fähig ist. Denn sie drückt, wenn auch verworren, alles aus, was sich im Weltall in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ereignet, was eine gewisse Ähnlichkeit mit einer unendlichen Perzeption oder Erkenntnis hat. Und da alle anderen Substanzen diese eine auf ihre Weise ausdrücken und sich ihr anpassen, kann man sagen, daß sie ihre Macht auf alle anderen in Nachahmung der Allmacht des Schöpfers ausdehnt.“ (*Discours de Métaphysique*, cap. 9, KS, S. 77/79)

Jedes Seiende ist also nur ein solches, insofern es getragen, bestimmt und bedingt wird durch die Gesamtheit alles Seienden, durch die Welt, und es bezieht sein individuelles, konkretes Sein durch die Art und Weise, wie es einmalig die Welt in sich zum Austrag bringt, das heißt aber, es wird als Seiendes bestimmt durch die in seiner konkreten, einmaligen, unverwechselbaren Lage gegebene Beziehungsmannigfaltigkeit, die sich in ihm zur Einheit konstituiert. Diese Konstituierung der Einheit einer Beziehungsmannigfaltigkeit ist aber zu begreifen unter dem Titel *Struktur*. Diese Struktur ist die *Form*, in der das Ganze der Welt als Beziehungstotalität aller Seienden in ihrem Verhältnis zu diesem einen und einmaligen Einzelseienden (zu dieser Monade) von ebendieser Monade aufgenommen und widergespiegelt wird. In dem Akt der Widerspiegelung (und nur darin, nicht aus sich selbst allein) gewinnt das Einzelseiende seinen Substanzcharakter.

Die Substantialität des Seienden entspringt auf dem Grunde seiner Struktur. Wenn Leibniz verschiedentlich von „substantiellen Formen“ spricht, so hat er diesen Sachverhalt im Auge, den wir hier allerdings erst von einer Seite erfassen. Die andere Seite dieses komplexen dialektischen Verhältnisses – den Ursprung der Struktur aus dem Grunde der Substanz – müssen wir später entwickeln. Hier, in der *perceptio*, tritt Substantialität zunächst als Resultat der Struktur auf; es erweist sich damit die Richtigkeit der zweiten Hälfte unserer oben aufgestellten These, die lautete: Es wird Substanz nämlich einmal als Element der Struktur, zum anderen als deren Resultat begriffen.

5. Das dynamische Element

Die Explikation der *perceptio* kann nur die eine Seite der monadischen Substanz verdeutlichen; sie zeigt nämlich die Monade hinsichtlich ihrer Passivität, die Monade als bestimmt durch die Welt. In dieser einzigartigen Bestimmtheit durch die Gesamtheit des Seienden geht jedoch das Wesen der monadischen Substanz nicht auf. Zeigte sie sich bisher als Geschöpf, so blieb in dieser Einseitigkeit das Wesen der Monade – wie auch der Welt – noch unangemessen dargestellt. Erst die Entfaltung des zweiten wesentlichen Elementes der monadischen Substanz vermag deren Sinn – und damit das Ganze der ontologischen Konzeption der Leibnizschen Philosophie – zu offenbaren. Indem sich die Monade nicht nur als *perceptio*, sondern auch als *appetitus* oder *conatus* bestimmt, entbindet sich auf dem Boden des Struktur-Substanz-Verhältnisses eine Dialektik, die die Autonomie des Weltganzen in dem Wechselverhältnis von Wirken und Bewirktsein der Einzelsubstanzen verwirklicht. Diese Dialektik, derzufolge die Monade als Passives und Aktives in einem verstanden werden muß, und zwar so, daß im Herzen der Passivität selbst die Aktivität entspringt, kann nur in einer schrittweisen Auseinanderlegung ihrer Elemente – *perceptio* und *appetitus* – verdeutlicht werden.

Während für die passive Seite der Monade einheitlich der Titel *perceptio* gebraucht wird, wird für die aktive eine verwirrende Vielfalt von Termini eingeführt, die als Ausdruck der Schwierigkeiten des hier von Leibniz gemeinten Sachverhaltes angesehen werden kann. Wenn also die Tätigkeit der Monade als Wirkung von Kraft, *conatus, appetitus* verstanden, ja die Monade selbst als *entelechia* bezeichnet wird (aber auch wiederum als *mens*), so muß jede Interpretation Leibnizschen Denkens darin die Anweisung sehen, diese Begriffe im Hinblick auf ein ihnen Gemeinsames ins Licht zu stellen. Daß die auf die Tätigkeit der Monade abzielende Beschreibung eine fundamentale Bestimmung ihres Wesens darstellt, zeigt sich, wenn Leibniz sagt: „Ich nehme nämlich an, daß eine Substanz von Natur aus nicht ohne Tätigkeit sein kann.“ (NA, Vorwort, S. XXI) Wie ist die Aktivität, die sich im Rahmen der vorgegebenen Perzeptivität halten und entfalten muß, zu verstehen?

„Der *appetitus* ist nichts anderes als die Gerichtetheit von einer *perceptio* auf eine andere.“[12] Das bedeutet aber, daß die Tätigkeit der Monade sich auf deren Beziehung zur Welt richtet, insoweit Seiendes als

Ausgedrücktes an der Struktur der Monade teilhat. Diese Teilhabe von Welt an der Monade als deren Strukturmerkmal ist als *perceptio* begriffen worden. Indem sich der Weltbezug der Monade ändert, derart, daß in der Welt selbst Veränderungen vorgehen, die die Lage der Monade relativ zu den anderen Monaden und also ihre Struktur, das heißt die Struktur ihres Verhältnisses zur *Umwelt*, verwandeln, wechseln die Perzeptionen zum mindesten in dem Sinne, daß die *perceptiones distinctae* (die Individualperspektive) vor einem allgemeinen Horizont von *perceptiones confusae* (dem Welthorizont der Monade) ausgetauscht werden. Auf diese Bewegung der Perzeptionen richtet sich das Streben der Monade, die in dem allgemeinen Lagewechsel der sich bewegenden Seienden auch einem Wechsel ihrer selbst, ihres Soseins (das von den Perzeptionen repräsentiert wird), unterliegt. Die durch die Perzeption als Struktur gewährleistete Einheit ihrer Bestimmungselemente, ihre Identität, läuft im Wechsel der Perzeptionen Gefahr, verlorenzugehen.

Die Monade ist im dauernden Ablauf von Lageveränderungen vom Verlust der ihre Einheit konstituierenden Geordnetheit ihrer Bestimmungselemente bedroht. Sie erhält ihre Strukturiertheit, indem sie geregelt (das heißt aus zureichenden Gründen) von einer *perceptio* zur anderen fortstrebt und diese nicht nur in einem ihr äußerlichen kontinuierlichen Ablauf hinnimmt, sondern sie durch ihre Selbstbewegtheit zur Einheit zusammenschließt. So ist die Spontaneität der Monade das Spiegelbild der Bewegung der Welt.

Insoweit scheint es, als sei der *appetitus* nur die im Substanz-Subjekt sich spiegelnde, subjektiv wirkende, jedoch objektiv bewirkte gesetzliche Kontinuität (Einheit) des Weltverlaufs. Der Ursprung des *appetitus* als *re-actio* aus dem Grunde der *perceptio* ist deutlich. Dieser Ursprung ist im Kapitel 17 der *Monadologie* herausgestellt: „Auch kann man nur dies in der einfachen Substanz finden, das heißt Perzeptionen und ihre Veränderungen. So können alle die inneren Handlungen der einfachen Substanzen nur eben darin bestehen." Jedoch bleibt der *appetitus* nicht auf diese reaktive Wirkung beschränkt. Er erweist sich vielmehr als eine der *perceptio* gleich ursprüngliche, ihr dialektisch verknüpfte Kraft (so auch *Monadologie*, Kapitel 48, wo *perceptio und appetitus* simultan aufgeführt werden).

„Die Tätigkeit des inneren Prinzips, die die Veränderung oder den Übergang von einer Perzeption zur anderen bewirkt, kann Strebung (appetitus) genannt werden. Es ist wahr, daß der Appetitus nicht immer

ganz und gar zu der Perzeption gelangen kann, auf die er angelegt ist, aber er erlangt immer irgend etwas und dringt zu neuen Perzeptionen vor.“ (Mon., cap. 15, KS, S. 445) Hier steht also der *appetitus* nicht nur in einem passiven Verhältnis zur Perzeption als deren Hervorgebrachtes, sondern übernimmt selbst durchaus die aktive Rolle der Zuwendung der Monade zu neuen Perzeptionen. Als Teil der selbstbewegten Welt eignet auch der Monade das Moment der Selbstbewegtheit. Die Monade erstrebt und verwirklicht ein Ziel, das zwar innerhalb des Horizontes ihres jeweiligen Zustandes liegt und durch diesen beschränkt ist (das Real-Mögliche des Substanzseins), sich jedoch nicht einfach durch das Erleiden äußerer Veränderungen bestimmt, sondern mit tätiger Anteilnahme der Monade am Prozeß selbst hervorgebracht wird. Das *Novum* im Prozeß – die neue *perceptio* – entsteht im Rahmen der objektiven, realen Möglichkeiten, der *appetitus* richtet sich auf das In-Möglichkeit-Seiende, und zwar so, daß er in der Verwirklichung des Zieles Möglichkeiten verwirklicht und neue Möglichkeiten dadurch entstehen. Der Wirklichkeitscharakter des Möglichen zeigt sich mehr noch in der unvollständigen Verwirklichung der Intention als in ihrer vollständigen, da gerade im Scheitern die Grenze des Erreichbaren, das Ineinandergreifen von äußerem, sachlichem Widerstand und innerer, treibender Kraft sichtbar wird, wie etwa Bewegung und Ablenkung sich in der Resultante eines Kräfteparallelogramms vereinigen.

Diese Erweiterung des monadischen Substanzbegriffs um ein aktives Element gilt, ebenso wie der passive Sinn der *perceptio*, nicht nur für die mit Bewußtsein begabte, planende Monade, sondern (in entsprechender Anwendung) für alles Seiende. Der erkennenden bewußten *perceptio distincta* wird naturgemäß auch eine *tendencia distincta* zugeordnet, die von der deutlichen Vorstellung eines Zieles bestimmt wird.[13] Schlüsselbegriff für die Auffassung von allem Seienden als einem aktiven, selbstbewegten, wird die Kraft, die Leibniz schon in jungen Jahren gegenüber der bloß statischen Ausgedehntheit der cartesischen *res extensa* als das wesentliche Moment des materiellen Seins betrachtete.

„Die Bewegung als bloße Verschiebung von Ausgedehntem und Lageveränderung schließt etwas Imaginäres in sich, so nämlich, daß man im System der bewegten Dinge nicht bestimmen kann, welchem von ihnen die Bewegung zukommt, wenn man nicht auf die Kraft, die Ursache der Bewegung zurückgeht, die in der körperlichen Substanz liegt.“[14]

Jedes Seiende ist von einer ihm eigenen Dynamik getragen, die es nicht

nur zum von außen gelenkten Teil einer Maschine, sondern zum selbständigen Glied eines Organismus macht, der als Ganzes sich in der *perceptio* darstellt, wie dies im Kapitel 17 der *Monadologie* beschrieben wird: „Übrigens ist man gezwungen zuzugestehen, daß die Perzeption und das, was davon abhängt, durch mechanische Gründe, das heißt durch Figuren und Bewegungen, nicht erklärbar ist. Und denkt man sich aus, daß es eine Maschine gäbe, deren Bauart es bewirke, zu denken, zu fühlen und Perzeptionen zu haben, so wird man sie sich unter Beibehaltung der gleichen Maßstabverhältnisse derart vergrößert vorstellen können, daß man in sie wie in eine Mühle einzutreten vermöchte. Dies gesetzt, wird man in ihr, sobald man sie besucht, nur Stücke finden, die einander stoßen, und niemals etwas, das eine Perzeption erklären machte.“[15]

Das Sein ist nicht *mechanisch* zu erklären. Es muß in seiner dynamisch-dialektischen Struktur aufgewiesen werden. Wie die Passivität der Substanz in der *perceptio* sich strukturell enthüllt, muß auch ihre Aktivität im Moment der Kraft, als *appetitus* oder *conatus*, strukturbildend sein.

Die Analyse der Aktivität liefert zugleich den Beweis, daß es Leibniz nicht darum ging, die Realität der Körperwelt gegenüber dem „geistigen Sein“ abzuwerten oder ihr gar selbständiges Sein abzusprechen. „Ich behaupte, daß alles Reale an dem Zustand, den man Bewegung nennt, ebenso aus der körperlichen Substanz hervorgeht, wie Gedanke und Wille aus dem Geiste hervorgehen“, schreibt er in dem oben zitierten Brief an Arnauld. Solche Bewegungen aber, die nicht ein „Seiendes“, sondern reale „Erscheinungen“ am Seienden sind, können wiederum nur im Rückgang auf die strukturbestimmenden Momente der Substanz selbst verstanden werden, da „die Bewegung, als bloße Verschiebung von Ausgedehntem oder Lageveränderung, etwas Imaginäres in sich schließt, so nämlich, daß man im System der bewegten Dinge nicht bestimmen kann, welchem von ihnen die Bewegung zukommt, wenn man nicht auf die Kraft, die Ursache der Bewegung, zurückgeht, die in der körperlichen Substanz liegt“ (siehe oben). Die Kraft also, als Ursprung von *conatus* und *appetitus*, hat selbst einen doppelten Aspekt: die Strukturiertheit der Substanz als wirkende zu bezeichnen und den Ursprung der innerweltlichen Lage der Substanz, also ihrer passiven Strukturiertheit, anzugeben. Wieder führt die Analyse Leibnizschen Denkens auf einen nur dialektisch zu verstehenden Begriff.

Dieser dialektische Kraftbegriff, von dem her sich die Monade als Entelechie bestimmen läßt (wie zum Beispiel in Kapitel 18 der *Monadologie*), mündet ein in das von Leibniz aufgegriffene Problem der *formae substantiales*. Ausführlich und in systematischer Absicht entwickelt er seine Auffassung vom Wesen der substantiellen Formen an zwei Stellen: im *Nouveau Systeme de la Nature* und in der *Theodizee*.

„Zu diesem Streit der Theologen über den Ursprung der menschlichen Seele ist nun die philosophische Streitfrage über den *Ursprung der Formen* hinzugetreten. Aristoteles und nach ihm die Scholastik haben als *Form* das Prinzip des Wirkens verstanden, das sich in dem Wirkenden befindet. Dieses innere Prinzip ist entweder substantiell und heißt *Seele*, wenn es in einem organischen Körper ist, oder akzidentiell: dann pflegt man es als *Qualität* zu bezeichnen. Derselbe Philosoph hat der Seele den Gattungsnamen *Entelechie* oder Wirksamkeit gegeben. Dieses Wort ‚Entelechie' kommt offensichtlich von dem griechischen Wort für vollkommen … Der Philosoph von Stagira stellt sich nun vor, daß es zwei Arten von Wirksamkeit gibt, die ständige und die ablaufende Wirksamkeit. Die ständige beziehungsweise dauerhafte *Wirksamkeit ist* nichts anderes als die substantielle oder akzidentelle *Form*: Die substantielle Form (wie zum Beispiel die Seele) ist schlechthin ständig, wenigstens nach meiner Ansicht, die akzidentielle ist es nur zeitweise. Die vollständig vorübergehende Wirksamkeit aber, deren Natur transistorisch ist, besteht im *Wirken* selbst. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, daß der Begriff der Entelechie nicht ganz zu verachten ist und daß die Entelechie als ständige nicht nur ein einfaches Vermögen zum Wirken mit sich bringt, sondern darüber hinaus das, was man *Kraft, Anstrengung, conatus* nennen kann, wobei das Wirken selbst unmittelbar folgen muß, wenn es durch nichts gehindert wird. Das Vermögen ist nur ein Attribut (Eigenschaft) oder auch manchmal ein *Modus* (Seinsweise); die Kraft dagegen, wenn sie nicht ein Bestandteil der Substanz selbst ist (das heißt wenn sie eine Kraft ist, die nicht *ursprünglich*, sondern *abgeleitet* ist), ist eine Qualität (Beschaffenheit), die man von der Substanz unterscheiden und trennen kann. Ich habe auch gezeigt, wie man sich denken kann, daß die Seele eine ursprüngliche Kraft ist, die durch die derivativen Kräfte oder Qualitäten abgewandelt und vermannigfaltigt und im Wirken ausgeübt wird." (*Theod.*, cap. 87)[16]

Die Unterscheidung von substantiellen und akzidentiellen Formen und Kräften zeigt, daß Leibniz hier in ein Zwielicht der Terminologie

vordringt, das die exakte Auslegung erschwert. Offenbar sollen die akzidentiellen Formen alle jene Beschaffenheiten einer Substanz in formaler Hinsicht bezeichnen, die im Wechsel sich verändern und daher nicht ihr identisches *Wesen* ausmachen. Demgegenüber bleibt als substantielle Form das übrig, was in den Veränderungen sich durchhält und die wesenhafte Identität der Substanz bedingt. Was eine Substanz als solche auszeichnet, ist ihre Identität im Ablauf der Zeit. Da *perceptio* und *appetitus* selbst diesem Wandel unterliegen, wird die Substantialität der Monade gerade dadurch bezeichnet, daß sich diese beiden Momente ihres Seins an einem identisch Seienden vollziehen, das die materielle Grundlage der Veränderung ist. Für die Identität des Seienden wird in der *Theodizee* (wenn auch mit Einschränkung) der Titel „Seele" eingesetzt, der jedoch keinen Aufschluß über den Charakter dieser Identität gibt, da Leibniz alles Seiende mit „Seele" ausgestattet sein läßt und darin also kein Unterschied zwischen materiellen und nichtmateriellen Seienden besteht. Deutlicher bezeichnet er in einem Brief an Arnauld vom 30. April 1687 die substantiellen Formen als „körperliche, mit wirklicher Einheit begabte Substanzen". Das besagt, daß die Identität selbst wieder zu verstehen ist als das Ganze von materieller Grundlage (körperliches Substrat) und Struktur (wirkliche Einheit), so daß der Titel „substantielle Form" dialektisch das Zugrundeliegende (Substanz) und die Form (Struktur) in einem begreift. Indem Materielles strukturiert ist, so daß es eine Einheit bildet, eignet ihm eine „substantielle Form". Diese drückt sich darin aus, daß alles substantiell Seiende eine *entelechia* ist, also eine Zielgerichtetheit in sich trägt, die sich als „ursprüngliche Kraft" äußert. Diese entspringt auf dem Grunde der Struktur und bestimmt sie.

Gerade im Hinblick auf die „ursprüngliche Kraft", die als dem materiellen Substrat einer Form innewohnend zu verstehen ist, enthüllt sich das Wesen der Monade als Substanz. Kann zwar auch diese Kraft (ebenso wie die *perceptio*) nur unter dem Doppelaspekt von Substanz und Struktur angemessen dargestellt werden, so tritt doch in ihr der Substanzcharakter der Monade deutlicher hervor (so wie in der *perceptio* sich der Strukturcharakter verdeutlichen ließ). Es ist allerdings ein durchaus untraditioneller Substanzbegriff, den Leibniz hier entwickelt. Er denkt substantielles Sein nämlich energetisch, von der Identität eines *Wirkenden* her, nicht statisch-parmenideisch als *Ruhendes* in der Erscheinungen Flucht. Der scholastische Substanzbegriff – das *ens per se*

– kommt ihm dabei zugute, insofern allein die Kraft, die sich selbst bewegende und erhaltende, als ein nur durch sich selbst Seiendes gedacht werden kann. Geht unter den Voraussetzungen des mittelalterlichen Wissenschaftsstandes der Substanzbegriff des *ens per se* darauf aus, letzthin nur Gott als Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes gelten zu lassen, so kehrt Leibniz diesen Gedankengang gerade um und zeigt, daß alles, was in der Welt als energetische Einheit vorkommt, seinen *Seinsgrund* in sich selbst hat, weil es Kraft ist. Leibniz macht mithin, wenn man seinen metaphysischen Ansatz konsequent zu Ende denkt, Gott überflüssig. Die Entelechie, als die mit Bewegung und Kraft (*appetitus*) ausgestattete Materie, ist der zureichende Grund, daß in der Welt alles so verläuft. Die Bedingung des universellen Zusammenhangs aber, der garantiert, daß die Einheit der Welt nicht ein Konglomerat von kontingenter Mannigfaltigkeit ist, sondern notwendig eine umfassende und jedes Einzelne begründende Ganzheit, ist eben die Verflochtenheit von *perceptio* und *appetitus*, dergemäß jedes von jedem passiv abhängig, aber auch jedes auf jedes aktiv gerichtet ist. Dabei bliebe die Kraft rein als solche amorph, sich allseitig verströmend, bezöge sie nicht aus der *perceptio* die Form, dank deren sie sich dann als bestimmte, gerichtete Kraft (Entelechie) verwirklicht. Reine *Dynamis* wäre eben auch reine *Potenz*, falls es so etwas überhaupt geben könnte. Liefert die *perceptio* also das strukturelle Moment, das sich auf dem Boden der substantiellen Dinglichkeit verwirklicht, so ist die ursprüngliche, körperhafte Kraft das substantielle Element, dem die Struktur aufgedrückt ist. Beide Seiten dieses Verhältnisses sind nicht isoliert darstellbar. Sie bilden die Einheit der „substantiellen Form“, als die die Monade (entelechial) aufgefaßt werden muß. Diese entelechiale Einheit verwirklicht sich in der *repraesentatio mundi*, der Widerspiegelung der ganzen Welt in jedem Seienden. Noch bleibt indessen die Schwierigkeit zu klären, wie eine Monade als welthaft zu verstehen ist, solange sich ihr ganzes Sein – gegeben in der *repraesentatio mundi* – der Welt gegenüber als fensterlos ausweist.

6. Die Spiegelung der Welt

Auf dem Boden des in der Auslegung von *perceptio* und *appetitus* gewonnenen Begriffs der monadischen Substanz kann nun daran gedacht werden, den Weltbegriff der Leibnizschen Philosophie herauszuarbeiten.

Dieser trägt zugleich die Auflösung der Aporien der Einzelsubstanz in sich. Die Summe aller Perzeptionen einer Monade im jeweiligen Augenblick, die jeweilige Gesamtperzeption und der in ihr jeweils auf ein bestimmtes Ziel gerichtete *appetitus* bestimmen das Sein der Monade *in concreto*. Dieser konkrete Inhalt des monadischen Seins unterliegt fortwährenden Veränderungen. Die innere Kontinuität dieser Veränderungen, die die Identität der Substanz konstituiert, wird gewährleistet durch die Aktivität des *appetitus*, die eine Verflochtenheit der Monade mit der Welt im Sinne eines wechselseitigen Wirkens und Bewirktwerdens bedingt. Die Gesamtheit aller Beziehungen, in denen die Monade ihre Weltverflochtenheit erfährt (nicht nur momentan, sondern in der zeitlichen Erstreckung ihres Verlaufs), werden als *repraesentatio mundi* gekennzeichnet.

Damit findet die Vielheit der *perceptiones*, die bislang nur in der äußerlichen Einheit ihres gemeinsamen Auftretens in einer Monade verbunden waren, nunmehr eine *wesentliche Einheit*: Alle Einzelperzeptionen werden als Glieder eines Ganzen begriffen, von dem die jeweilige Gesamtperzeption einer Monade nur eine Teilansicht liefert. Die Perzeptionen gewinnen ihren Sinn vom Ganzen der Welt her. Jede Monade wird bestimmt durch die ihr eigene *repraesentatio mundi* und umfaßt so die ganze Welt, wenn auch in individueller Weise, insofern die Struktur dieses Umfassens durch die einzigartige Lage jeder Monade bedingt und demgemäß individuell abgewandelt ist. Immer bleibt aber der Horizont des Ganzen erhalten. „Zudem ist jede Substanz wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Alls, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie eine Stadt sich gemäß der verschiedenen Standorte dessen, der sie betrachtet, darstellt. So wird das All auf gewisse Weise ebenso oft vervielfältigt, wie es Substanzen gibt …“ (*Discours de Métaphysique*, cap. 9, KS, S. 77/79)

Dieses Problem, das im Hinblick auf die darin angelegte Gewinnung eines wesentlichen Weltbegriffs *ontologisch* und nicht erkenntnistheoretisch verstanden werden muß, hat Leibniz unter dem allgemeinen Titel „Perspektivität“ behandelt. Diese bezeichnet also die Einzigartigkeit der Weltverflochtenheit der Monade, insofern jede Monade ihren einzigartigen Standpunkt hat, da „es nicht wahr ist, daß zwei Substanzen sich gänzlich gleichen und *solo numero* (allein der Zahl nach) verschieden sind“, wie es im selben Paragraphen des *Discours de Métaphysique* heißt. Die Monade ist in der *repraesentatio mundi* doppelt

gegründet: als eine einheitliche und als eine selbständige (individuelle). Diese Bedeutung der *repraesentatio mundi* als gründende faßt Leibniz unter dem Bild des Spiegels, das die Struktur des „Gründens“ darstellen soll.

In der Spiegelung ist das Gespiegelte zur Einheit zusammengefaßt und das Wesen der Verbindung der Teile sichtbar. Das Spiegelbild wird jedoch stets von jedem möglichen Betrachtungsort aus verschieden erscheinen, da es den Wirkungen der Perspektive unterliegt. (*Discours de Métaphysique*, cap. 9, KS, S. 77/79)

In der *repraesentatio mundi* wird nunmehr ein ganz bestimmter Weltbegriff entwickelt, der auf den Strukturcharakter von Welt und auf das dialektische Verhältnis von Einzelsubstanz und Weltsubstanz bezogen ist. In der Welt vorhanden sind Einzelsubstanzen, die miteinander konstruktive Verbindungen eingehen, also höher organisierte Einheiten bilden können, aber auch in ihrer Einzelheit substantielle Einheiten darstellen. Die Gesamtheit dieser Einzelseienden ist ein Ganzes, insofern diese in einem naturgesetzlichen Zusammenhang stehen. Da die Zahl aller Einzelseienden unendlich oder doch mindestens sehr groß ist, entzieht sich dieser vorwissenschaftliche Begriff von Welt als Gesamtheit aller Seienden einer anschaulichen Verifizierung. Alle Erfahrungen bleiben Teilansichten der Welt, das Ganze ist dem empirischen Zugriff des Einzelnen entzogen. Die Überwindung dieser Beschränkung des Einzelseienden und die Bildung eines Begriffs von Kosmos erstrebt die Herausarbeitung von naturgesetzlichen Allgemeinheiten, die in abstrakter Formel einen Zusammenhang der isoliert scheinenden Einzelseienden und so eine Ganzheitlichkeit feststellen und die in der Herstellung gewisser Beziehungsallgemeinheiten bereits ein Grundgerüst von Strukturformeln dieses Ganzen liefern.

Dieser wissenschaftliche Weltbegriff, der die Einzelseienden naturgesetzlich miteinander vermittelt, muß nun im Hinblick auf das Sein des Ganzen überschritten werden. Das heißt: Die ontisch orientierten Einzelwissenschaften bedürfen einer Begründung durch eine Ontologie.

Der ontologische Aspekt dieser ontischen Allgemeinheit der Naturgesetze wird in der *repraesentatio mundi* formuliert: Das Ganze (die Welt) drückt sich in jedem Einzelnen (jeder Monade) vollständig, wenn auch inexplizit, aus. „Ich hatte gesagt, die Seele drücke, natürlicherweise, das ganze Universum in einer bestimmten Hinsicht aus,

und zwar gemäß der Beziehung, die die anderen Körper zu dem ihrigen haben ...“[17] Und weiter: „Sie drückt das Universum in einer bestimmten Richtung aus, und zwar speziell gemäß den Beziehungen der anderen Körper zu dem ihrigen, denn sie kann nicht alle Dinge in der gleichen Weise ausdrücken; sonst bestünde zwischen den Seelen kein Unterschied; aber daraus folgt noch nicht, daß sie sich aller Vorgänge in den Teilen ihres Körpers vollkommen bewußt werden müßte, denn es bestehen unter den betreffenden Teilen selbst Abstufungen in der Nähe der Beziehung: Die Teile werden nicht alle in gleicher Weise ausgedrückt, sowenig wie die äußeren Dinge.“[18]

Damit ist die Einheit der Welt in die Einheit der Monade zurückgenommen, ohne subjektiviert zu sein, weil deren Sein ins Ganze der Welt hinaus intensional erweitert ist. Die Monade bezieht ihr Sein von der Welt, indem sie diese in sich aufnimmt, die Welt konstituiert sich als *eine*, indem sie sich in ihrer Mannigfaltigkeit in jeder einzelnen Monade spiegelt und diese extensionale Mannigfaltigkeit dergestalt in der Monade als intensionale Einheit realisiert wird. So ist die Welt *monas monadum*, die Einheit, in der sich alle Monaden vereinigen. Das Ganze ist ein Ganzes von Beziehungen, also eine Struktur, die dem Vielen aufgeprägt ist. Leibniz selbst erläutert dies (wobei er wiederum die Seele als Beispiel, nicht als einzige Substanz bezeichnet, in der sich die *repraesentatio mundi* vollzieht): „Eine Sache drückt (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere aus, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte geometrische Gebilde aus. Das Ausdrücken gehört zu allen Formen überhaupt und bildet einen Gattungsbegriff, von dem die naturhafte Perzeption, die tierische Empfindung und die verstandesmäßige Erkenntnis Arten sind. Bei der naturhaften Perzeption und bei der Empfindung genügt es, daß das, was teilbar und materiell ist und was sich in mehreren Dingen zerstreut vorfindet, in einem einzigen unteilbaren Ding oder in der mit wirklicher Einheit begabten Substanz *ausgedrückt* oder *repäsentiert* ist. An der Möglichkeit einer solchen Repräsentation ist nicht zu zweifeln, denn unsere eigene Seele liefert uns ja ein Beispiel dafür. In der vernünftigen Seele aber ist die Repräsentation von Bewußtsein begleitet, und dann bezeichnet man sie als einen Gedanken. Solches Ausdrücken kommt nun überall vor, weil sämtliche Substanzen mit allen anderen sympathisieren

und bei der geringsten Veränderung im ganzen Universum sofort eine genau entsprechende Änderung erfahren, obwohl diese Änderung mehr oder minder merklich ist, je nachdem, ob die anderen Körper mehr oder minder Beziehung zu unserem Körper haben.“[19]

So erweitert sich die Monade als Schnittpunkt unzähliger auf sie einwirkender Kräfte, die sie in sich zum Austrag bringt. In ihr spiegelt sich deutlich oder verworren die Gesamtheit der Einzelseienden des Universums in individueller Gestalt. Alle diese Einzelseienden, die mittelbar oder unmittelbar auf die Monade einwirken (wie diese auf alle auch zurückwirkt und das Ganze eine unendliche Verflochtenheit aller mit allen bildet), unterliegen Veränderungen und erzeugen wieder Veränderungen. Das All ist in ständiger Bewegung in jedem einzelnen seiner Teile. Nach dem Grunde dieser Fülle von Einzelbewegungen fragt Leibniz nun in der weiteren Ausbildung seines Weltbegriffs. Wie kann einzelnes Seiendes als der Veränderung unterliegend begriffen werden?

Diese Frage zu beantworten, dienen die Deduktionen der Kapitel 36 bis 43 der Monadologie, deren Auslegung deshalb besonderen Schwierigkeiten begegnet, weil sich hier die theologische Vorstellung eines christlichen Schöpfergottes mit der ontologischen Konzeption eines konkreten Weltbegriffes vermischt und durchkreuzt und den philosophischen Kerngedanken verunreinigt. Es gilt also, die ontologische Zentralidee herauszuschälen.

In Frage steht der Grund der Veränderungen des Einzelseienden, seiner dauernden Bewegtheit. Dieser Grund kann nicht im Einzelseienden selbst gesucht werden, da dies einen *regressus in infinitum* bedeuten würde, wie ausdrücklich in Kapitel 37 der *Monadologie* gesagt wird. Weiter heißt es: „So muß der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der das Besondere der Veränderungen nur in eminenter Weise wie in der Quelle vorkommt, und diese Substanz nennen wir Gott.“ (KS, S. 455/457) Diese allgemeine – Gott genannte – Substanz ist nur eine. Sie umfaßt alle andern: „Man kann auch urteilen, daß diese höchste Substanz, die einzig, universell und notwendig ist, die nichts außer sich hat, was unabhängig von ihr wäre, und die eine einfache Folge ihres Möglichseins ist, derart beschaffen ist, daß sie keine Schranken haben kann und so viel Realität enthält, wie irgend möglich ist.“ (Mon., cap. 40, KS, S. 457)

Das bedeutet, daß Gott hier nur als letzte Einheit alles Seienden, als *monas monadum*, eingeführt wird und daß hier auf keinen anderen

Begriff abgezielt ist als auf einen *obersten Weltbegriff*. Ist Welt als Ganzes aller Seienden möglich, so ist sie auch notwendig. Sie ist nämlich möglich, wenn eine Mannigfaltigkeit von Einzelseienden aktuell vorhanden ist, dann aber auch notwendig, weil die *Tatsache* einer Vielheit von Seienden (die die Möglichkeit ihrer Beziehung aufeinander in sich trägt) die Konstituierung ihres Zusammenhangs notwendig nach sich zieht. Eine Vielheit kann nie beziehungslos gedacht werden, gemäß der Grundkategorie der Relation, die in dem Zusammensein des Einen mit dem Anderen schon unausweichlich liegt.[20] Der ontologische Gottesbeweis reduziert sich demgemäß für Leibniz auf eine Aussage über das Verhältnis von jedem Seienden zu *allen Seienden* (zur *Welt*). Das zeigt sich deutlich, wenn die Vollkommenheit Gottes erläutert wird: „Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist, da die Vollkommenheit nichts anderes ist als die Größe der an sich genommenen positiven Realität, sobald man die Grenzen oder Schranken bei den Dingen, die dergleichen haben, beiseite setzt. Und da, wo es keine Schranken gibt, das heißt in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich." (Mon., cap. 41, KS, S. 457)

Dieser Weltbegriff, der hier in Anlehnung an den traditionellen Gottesbegriff entwickelt wird (und zur Folge hat, daß dieser Gottesbegriff spinozistisch gefärbt wird), besagt also, daß jede Substanz ihr Sein erst aus der Einheit, der Totalität *aller* Einzelsubstanzen empfängt, daß Einzelnes nur „in" der Welt, als Teil der Welt „ist". Diese Einheit, bezeichnet als Welt, wird wiederum als allgemeinste, oberste Substanz, das heißt als strukturiertes Ganzes von Einzelteilen, begriffen und als „Gott" bezeichnet. Gemeint ist damit jedoch ein säkularisierter Begriff des Höchsten und Allgemeinsten, zugleich aber auch des Konkretesten. Als solchen haben wir schon oben (siehe Abschnitt 2 dieses Kapitels) den Weltbegriff herausgehoben. Mit metaphysischer Strenge gesprochen, ist der Titel für die Einheit des Ganzen *monas monadum*, der gleichermaßen als philosophische Bestimmung Gottes wie der Welt zu gelten hat.

Das entelechiale Wirkungsmoment der Monade wird also strukturbildend für die Welt als Gesamtheit aller Monaden, insofern dank seiner sich ein ständig bewegter Zusammenhang bildet. Die Gesamtheit der Welt ist jedoch strukturbildend für das Sein der Einzelmonade, die „in" der Welt existiert. Hier wird ein dialektisches Verhältnis herausgestellt, dessen analytische Diskussion mit den traditionellen

Mitteln der Philosophie, die Leibniz übernahm, nicht durchgeführt werden konnte. So erklären sich die immer erneuten Anläufe, in denen der Sachverhalt beschrieben werden soll, zugleich aber auch der Rückfall in den Gebrauch theologischer Denkmittel, zu denen Leibniz immer greift, wenn er ein mit seinem wissenschaftlichen Denkinstrumentarium noch nicht eindeutig darstellbares Problem in den Blick bekommt. Wir dürfen heute, wenn es uns nicht nur auf historische Beschreibung, sondern auf eine systematisch-philosophische Erklärung seines Denkens ankommt, unbesorgt diese theologischen Rückstände übergehen und den rein weltlichen sachlichen Gehalt seiner Formulierungen herausheben, ohne damit die *philosophischen* Grundgedanken von Leibniz zu verfälschen. Etwas anderes ist es, daß Leibniz als historische Person zweifellos in der religiösen Tradition seiner Zeit stand und ein – wenn auch eigenwilliger – gläubiger Mensch war. So mußte ihm subjektiv die Gleichsetzung seines reinen Weltbegriffs der *monas monadum* mit dem überkommenen Gottesbegriff naheliegen und willkommen sein, um die radikale immanente wissenschaftliche Weltsicht mit seinem Glauben zu vereinbaren. Der rein diesseitig-weltliche, im Grunde atheistische Charakter seiner Ontologie wird dadurch aber nicht beeinträchtigt, weil die Grundzüge seiner Ontologie durch die Äquivokation von Welt und Gott nicht in theologischem Sinne verändert werden. Was sich aus der Gottesvorstellung an religiösen Momenten in der Leibnizschen Metaphysik ableitet, kann abgestrichen werden, ohne daß dadurch diese Metaphysik wesentlich verändert würde.

7. Die Fensterlosigkeit der Monade

Eine der hervorstechendsten Aussagen über das Wesen der Monade, die sich bei Leibniz finden, ist das bekannte Bild, daß die Monade „fensterlos“ sei. Dieses Bild hat der Leibniz-Interpretation manche Schwierigkeit bereitet und dazu geführt, daß man die Monade als eine Art solipsistisches Ich auslegte, das die Welt in sich erzeugt, ohne eine reale Beziehung zu etwas außer ihm Liegenden zu haben. Keine Fenster und Türen verbinden das Innere der Monade mit der Außenwelt – also, meinte man, muß dieses Innere, die *repraesentatio mundi*, auch ganz und gar das Produkt der monadischen Selbsttätigkeit sein. Zur Not ließe sich der *appetitus* derart als innersubjektives Vermögen ansprechen, die *perceptio* jedoch müßte bei solcher Auslegung ihren Sinn völlig verlieren,

da sie ja gerade der Titel für das Hereinnehmen der Um- und Außenwelt in die Monade, für die Bestimmung der Monade durch die Welt war. Wir müssen uns also fragen (und greifen damit die am Ende des 5. Abschnittes dieses Kapitels gestellte Frage wieder auf): Wie verträgt sich die Welthaftigkeit der Monade, die unter dem Titel der *repraesentatio mundi* ausgearbeitet wurde, mit der These von der Fensterlosigkeit? Wie ist diese These auf dem Boden der *repraesentatio mundi* überhaupt möglich? Wird durch sie nicht der realistische Charakter der Leibnizschen Philosophie zugunsten einer idealistischen, geradewegs solipsistischen Weltlosigkeit aufgegeben?

Über die in diesen Fragen angeführte Schwierigkeit ist nichts ausgesagt, wenn wir die These der Fensterlosigkeit aus der von Leibniz verarbeiteten scholastischen Tradition herleiten, in der die Substanz durch die *Aseitas* charakterisiert wird. Wenn Leibniz hier die Begriffsbildungen eines philosophischen Weltbildes übernimmt, zu dessen Überwindung und Auflösung er selbst entscheidend beigetragen hat, so muß diese Übernahme im System selbst begründet sein und wiederum die typischen Begriffswandlungen erkennen lassen, die wir als charakteristisch für die neue Situation seines Denkens festgestellt haben. Die überlieferte Bestimmung der Substanz durch die *Aseitas*, die Leibniz als „Autarkie“ der Monade beibehält, muß also auf einen im Wesen der *repraesentatio mundi* liegenden Sachgrund zurückzuführen sein. Daß die These der Fensterlosigkeit nirgends bei Leibniz eine eigene, eingehendere Begründung findet, sondern als sozusagen selbstverständlich und aus dem Ganzen seines Systems einleuchtend verdeutlicht vorgetragen wird, muß zu denken geben; zeigt sich doch darin, daß eine eindeutige Herleitung der Fensterlosigkeit vom Wesen der *repraesentatio mundi* möglich sein muß und in Leibniz’ Sinn lag.

Verstehen wir die monadische Substanz schlicht als Seiendes, so bleibt die Aporie von Welthaftigkeit und Fensterlosigkeit unauflösbar; ist es doch nicht vereinbar, daß ein Seiendes inhaltlich bestimmt von der Welt und zugleich gegen diese abgeschlossen sein könnte. Alle Dialektik vermöchte die Widersprüchlichkeit dieser Bestimmungen eines Gegenstandes nicht aufzuheben. Um dialektisch die widersprüchlichen Momente in Einem und Demselben zu vereinigen, muß also ein anderer Begriff der monadischen Substanz zugrunde gelegt werden.

Wir haben gezeigt, wie die Monade als Substanz-Struktur zu denken ist, derart, daß die Substanz *nur als* Struktur, die Struktur *nur als*

Substanz *ist*. Die monadische *perceptio* ist die Strukturbestimmung, dergemäß ein Seiendes das ist, was es ist; die entelechiale *dynamis* ist das Substrat des Seienden, das in der *perceptio* strukturiert wird. In beidem bildet sich die Substanz-Struktur-Einheit, als welche konkret die *repraesentatio mundi* verstanden wird. Diese Substanz-Struktur-Einheit ist in sich, das heißt *als Ganzes*, selbstgenügsam. Ihre Autarkie beruht darauf, daß sie in absoluter Weltimmanenz nichts anderes darstellt als die jeweils verwirklichte Einheit von Einzelnem und Ganzem. Die Weltlichkeit des Einzelnen besagt nämlich, daß dieses „in“ der Welt ist; das „In-Sein“ als kategorialer Tatbestand ist nun aber nicht ein beliebig-räumliches, wie wenn etwa ein Blumentopf im Zimmer steht (das erhellt schon daraus, daß wir ja nicht von der „Zimmerhaftigkeit“ oder „Zimmerlichkeit“ des Blumentopfs[21] sprechen). Das Einzelseiende, das als welthaft durch die *repraesentatio mundi* gekennzeichnet ist, derart, daß das Ganze der Welt die notwendige und zureichende Bedingung seines einzelnen Seins ist, ist also in einem spezifischen Sinne „in“ der Welt: Nur indem es *in* der Welt ist, *ist* es in der Welt. Gerade darum braucht es aber kein Fenster nach „draußen“, es wird nicht durch etwas außer ihm Liegendes angestoßen und bedingt und beeinflußt, was dann auch außer der Welt liegen müßte, weil die Welt ja als *repraesentatio mundi* in ihm ist (wie das Bild im Spiegel). Vielmehr wird es allein durch die kraft seiner Welthaftigkeit in ihm selbst liegenden Tendenzialität bewegt, die als *appetitus* terminologisch fixiert worden war. Insofern die Monade als Individuelles nur ist, indem das Allgemeine, die Welt, in ihr punktuell-perspektivisch konzentriert ist und erscheint, gibt es keine inhaltliche Andersheit von Ganzem und Einzelnem. Das Einzelne ist ja immer schon die Manifestation des Ganzen. Folglich bedarf es keiner Fenster, um Anderes zur Monade in Beziehung zu setzen, sie *ist* ja selbst dieses Andere, wenn auch nur spiegelbildlich. Nur ein Außerweltliches brauchte ein Fenster, um in die Monade hineinzuschauen oder von ihr erschaut zu werden. Die These von der Fensterlosigkeit schließt also die Transzendenz aus der Monadenwelt aus, die Monaden werden rein weltimmanent gedacht. In diesem Sinne ist die These *streng ontologisch*, nicht etwa erkenntnistheoretisch zu verstehen, was Leibniz auch dadurch immer wieder zum Ausdruck bringen will, daß er sie als eine solche *„à la rigeur métaphysique“* aufstellt.

Die „Fensterlosigkeit“ bezeichnet also die Weltimmanenz der Monade. Sie ist Element und Ausdruck des gleichen Säkularisierungsvorgangs am

weltlich Seienden, als dessen extremste Formulierung die Deutung Gottes als *monas monadum* – als oberster Weltbegriff – auftritt und an dessen Ende die Autonomie des natürlichen und geschichtlichen Seins steht.

Diese auf die *monas monadum* als obersten Weltbegriff bezogene Auslegung der Fensterlosigkeit bedarf jedoch einer wichtigen Ergänzung. Fensterlosigkeit der Monade besagt Weltimmanenz der Monade nur unter einer bestimmten Voraussetzung. Diese Voraussetzung liegt bei der Behauptung einer dialektischen Identität von Einzelnem und Ganzem gerade in der Verschiedenheit beider. Das Einzelne als Einzelnes ist nicht nur Individuelles, sondern immer zugleich Allgemeines. Die Frage nach der Einzelheit des Seienden wird nämlich ursprünglicher angesetzt als in der traditionellen Metaphysik das Problem der Individuation. Sie führt auf den Modus des „In-Seins“ des weltlich Seienden in der Welt. Auf die Herausarbeitung der Konstitution des *„in-esse“* ist die Problematik der Fensterlosigkeit angelegt. Die Substanz muß verstanden werden aus einer zweifachen Weise des *in-esse*. Einmal ist sie als Seiendes „in der Welt“, sie ist selbst also gekennzeichnet durch eine Lage in einem Umfassenden; sie ist *In-Seiendes*. Da sie ganz und ausschließlich, passiv und aktiv an allem teilhat, was „in“ der Totalität des Seienden umfaßt wird, meint Fensterlosigkeit die Weltimmanenz der Monade. Doch darüber hinaus ist die Substanz selbst ein Umfassendes, „in“ dem die Totalität des anderen Seienden als Spiegelbild umfaßt wird. Denn das Sein der Monade bestimmt sich durch die *repraesentatio mundi*, durch die Spiegelung der Welt in der Monade. Die Monade ist also nicht nur In-Seiendes, sondern selbst *In-Sein* alles Seienden, das „in“ ihr erscheint. Insofern sich derart die ganze Welt in der Monade spiegelt, also in die Monade hineingezogen ist, „stellt“ diese das In-Sein als Struktur der Welt „dar“ (Welt ist das, worin alles Einzelne ist). Als In-Sein des In-Seienden ist sie aber fensterlos zum anderen Seienden, weil dieses ja „in“ ihr beschlossen liegt.

Auch der Spiegel hat das Gespiegelte in sich, ohne daß er darum eines besonderen Organs, eines Fensters bedürfte, durch das er das zu Bespiegelnde als Gespiegeltes in sich aufnähme. Sein ganzes Sein ist Spiegelung, und ohne diese *ist* er nicht. Das gleiche gilt für die Monade: Sie *ist* nicht, wenn sie nicht die Welt ganz und gar in sich aufnimmt; dazu bedarf sie nicht eigens eines Fensters. Das „Fenster“ würde voraussetzen, daß die Monade auch ohne die *repraesentatio mundi* schon

eine Substanz wäre und die Welt nachträglich erst in sie hineinkäme, eben durch ein Fenster. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Nur indem die Welt sich an einem bestimmten (metaphysischen) Punkt konzentriert spiegelt, *ist* dort eine Monade. Das Bild vom Fenster muß wörtlich genommen werden, genau wie das vom Spiegel. Das „In“ zeigt also hier keineswegs eine solipsistische, schon gar nicht eine bewußtseinsmäßige Aufhebung der Welt an, sondern ist Titel jener merkwürdigen dialektischen Struktur, derzufolge alles Seiende im Einzelnen auftritt, wie umgekehrt alles Einzelne im All des Seienden eingebettet ist.

Der inhaltliche Begriff der Monade bestimmt sich also durch das *in-esse* der Welt in der Substanz (als deren Strukturbestimmung). Weil der Standpunkt der Substanz zu ihrem inhaltlichen Begriff hinzugehört, ist die Monade einzigartig und unverwechselbar. Das besagt die These von der Perspektivität, die auf das In-Sein bezogen ist. Ihr entspringt die *Lex identitatis indiscernibilium*, das Gesetz der Identität des Ununterscheidbaren. Formallogisch formuliert: Da der Begriff der Monade durch die *repraesentatio mundi* definiert wird, können alle möglichen Prädikate zu diesem Begriff der Monade nur als schon enthalten in ihm gedacht werden. „Es ist wohl wahr, daß man, wenn mehrere Prädikate ein und demselben Subjekt zugeschrieben werden und wenn dieses Subjekt wiederum keinem anderen mehr zugeschrieben wird, dies eine individuelle Substanz nennt; das ist aber nicht ausreichend, und eine solche Erklärung ist nur nominal. Man muß also überlegen, was wahrhaft einem bestimmten Subjekt zugeschrieben wird. Nun steht fest, daß jede wahre Aussage eine Grundlage in der Natur der Sache hat, und wenn ein Satz nicht identisch ist, das heißt, wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, so muß es darin virtuell enthalten sein, und das nennen die Philosophen *in-esse* (In-Sein), indem sie sagen, daß das Prädikat *im* Subjekt *ist*. So muß der Subjektbegriff immer den des Prädikats in sich schließen, derart, daß derjenige, der den Begriff des Subjekts vollkommen verstünde, auch urteilen würde, daß das Prädikat ihm zugehört. Da dies so ist, können wir sagen, daß die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Wesens darin besteht, einen so erfüllten Begriff zu haben, daß er zureichend ist, um alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten.“ (*Discours de Métaphysique*, cap. 8, KS, S. 75)

Das logische *in-esse* wird auf die Natur der Dinge, also auf ein

ontologisches *in-esse*, zurückgeführt. Die Natur der Dinge aber ist ihre in der *repraesentatio mundi* dargestellte spezifische Welthaftigkeit, so daß nicht etwa die Dinge sind und außerdem noch eine Welt wäre, die durch ein Fenster hineinschauen könnte, sondern vielmehr die Dinge sind, *insoweit* die Welt in ihnen (für sie) strukturbildend ist. Logisch schlägt sich dieses Verhältnis, demzufolge jedes Individuum eine unterste Art ist (siehe auch *Discours de Métaphysique*, cap. 9) in dem Satz nieder: *praedicatum inest subiecto*. Ontologisch ist es unter dem Strukturtitel Spiegel begriffen.

Das metaphysische Äquivalent dieser logisch-ontologischen Formel ist die Fensterlosigkeit. Diese bezeichnet die nur dialektisch zu begreifende Tatsache, daß die Monade zur Welt keinen Durchbruch *besitzt*, weil sie diesen Durchbruch als Aufbruch je schon *leistet*. Damit ist die These von der Weltverflochtenheit und -verschränktheit angezielt. Indem die Monade nur *ist*, wenn sie die Welt in sich spiegelnd aufnimmt, vermag sie diese nicht isoliert sich gegenüberzustellen (wie durch ein Fenster sie betrachtend), sondern sich nur wirkend und bewirkend mit ihr einzulassen (was als *appetitus* und *perceptio* bezeichnet wurde). Die Fensterlosigkeit besagt also dies: daß die Monade der Welt nur begegnet, wenn sie sie schon in sich aufgenommen hat. *Kein Seiendes ist, wenn es nicht weltbaft ist*. Dieser Ursprung von der These der Fensterlosigkeit aus der These von der Welthaftigkeit wird ausdrücklich betont: „Wir haben gesagt, daß alles, was der Seele und jeder Substanz zustößt, eine Folge ihres Begriffes ist; so beinhaltet die Idee selbst oder das Wesen der Seele, daß alle ihre Erscheinungen oder Perzeptionen ihr *spontan* aus ihrer eigenen Natur erwachsen müssen, und zwar gerade auf solche Weise, daß sie von sich aus dem entsprechen, was sich im ganzen Weltall, auf ganz besondere und vollkommene Weise aber dem, was sich im Körper, mit dem sie behaftet ist, ereignet, weil die Seele auf bestimmte Art und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Weltalls gemäß den Beziehungen der anderen Körper zu ihrem eigenen ausdrückt.“ (*Discours de Métaphysique*, cap. 33, KS, S. 151/153)

Daraus geht zugleich hervor, wie die Perspektivität als Modus der Welthaftigkeit die metaphysische Fensterlosigkeit individuiert: Der Weltbezug der Monade ist ein je eigener, weil die Besonderheit einer sachhaltigen Verknüpfung darin zum Ausdruck kommt. Die Rede von der Fensterlosigkeit ist also zwar bildhaft-metaphorisch; aber – und das muß festgehalten werden – sie spricht vom Gegenstand ihrer Aussage, von der

Monade, „mit metaphysischer Strenge“. Leibniz unterscheidet nämlich, wie wir wissen, stets zweierlei Weisen philosophischer Rede: eine *esoterische*, die sich im Sprachgebrauch nach der alltäglichen Erscheinung richtet (er vergleicht solche Redeweise mit der, daß die Sonne auf- und untergehe, was wir sagen, obwohl wir doch genau wissen, daß es sich faktisch anders verhält), und eine *akroamatiscbe* (NA, Vorwort, S. IX), die nur in wissenschaftlicher Untersuchung angängig und nur für den Gebrauch des Wissenschaftlers bestimmt ist und bei der nun der Sachverhalt streng begrifflich ausgesagt wird, selbst wenn damit der äußere Schein verletzt wird.

Die Rede von der Fensterlosigkeit der Monade meint nun (als akroamatisches Bild) streng die Tatsache, daß jede Monade *in* der Welt ist, indem die Welt *in* ihr ist. Das schließt nicht aus, daß man exoterisch sagen darf, daß etwas von außen in die Monade hineinkommt, nur eben unter der Voraussetzung, daß dieses von außen Hereinkommen nicht so gedacht wird, als ob die Monade erst dadurch von der Welt beeindruckt würde; sie trägt vielmehr die Welt als Ganzes immer schon spiegelbildlich in sich.

8. Die universelle Harmonie

Wenn wir die Fensterlosigkeit als Titel für den komplexen dialektischen Sachverhalt ansehen, daß Seiendes nur ist, indem es die Welt in sich aufnimmt, darin aber die Welt als Gegenstand, als das Andere, als das Draußen aufhebt, so zeigt sich in dieser Ansicht die Ausarbeitung einer gegenüber Descartes völlig neuen, tieferen Einsicht in das Subjekt-Objekt-Verhältnis. Und wenn wir erkennen, *wie neuartig* diese Einsicht bei Leibniz ist, *wie weit* er damit über den Bereich der vorgedachten Denkfiguren seiner Zeit hinausgeht (eine philosophische Problemstellung, die ihn im übrigen mit dem deutschen Idealismus von Kant bis Hegel und von Herder bis Goethe verbindet), so werden wir verstehen, warum er terminologisch mit Schwierigkeiten zu ringen hatte und manches von ihm gebrauchte Bild zweideutig bleibt, wenn man nicht der exakten Beschreibung des Sachverhalts nachspürt.

Auf dem Boden der *repraesentatio mundi* ist die „fensterlose Monade“ zu verstehen als das Seiende, in dem die objektive reale Welt erscheint und das in diesem Erscheinen erst zum Sein kommt. Dieses Seiende ist nicht isoliert von der Welt als Selbst-Ständiges, sondern in sie

eingelassen als Glied des substantiellen Weltganzen, sie zugleich umfassend als einfaches, einziges, einzelnes Inbild der ganzen Weltstruktur. Insofern kann Seiendes nur sein, indem es mit der Welt in Übereinstimmung ist, und diese prinzipielle Übereinstimmung ist seine Autarkie. Seine Struktur kann nicht dem gesetzlichen Aufbau der Welt zuwiderlaufen, sein Standort ist durch diesen gesetzlichen Aufbau bestimmt. Nur insofern ist die *repraesentatio* eine wirkliche *repraesentatio mundi* (und eine andere gibt es nicht). „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken, und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist … Dies ist das Mittel, um so viel Mannigfaltigkeit wie möglich, jedoch verbunden mit der größtmöglichen Ordnung, zu erhalten, das heißt, es ist das Mittel, um so viel Vollkommenheit zu erhalten, wie es geben kann.“ (Mon., cap. 56 und 58, KS, S. 465)

Dieser Zusammenhang heißt bei Leibniz die „universelle Harmonie“. Sie zielt auf nichts anderes als auf die allgemeine und durchgängige Gesetzlichkeit der Welt, die deshalb allgemein und durchgängig sein kann, weil alles Seiende von vornherein miteinander in einer geordneten Beziehung steht, die konkret definiert ist als durch Gesetz formulierbare Übereinstimmung jedes Einzelnen mit der Notwendigkeit, die den Bauplan des Ganzen auszeichnet. Diese Annahme einer allgemeinen undurchbrechbaren Gesetzlichkeit ist ein ontologisches Apriori, das heißt, sie konstituiert das Sein des Seienden, denn Seiendes *ist* nur als das den Gesetzen Unterworfene. Es gibt kein Seiendes, das nicht der allgemeinen Weltgesetzlichkeit unterliegt. Diese universelle Übereinstimmung als Prinzip der Weltordnung drückt sich nun auch im Verhältnis von Leib und Seele aus, deren gattungsverschiedene Bewegungsformen einander entsprechen. „Unendlich viel vernünftiger und Gottes würdiger ist also die Annahme, daß Gott die Maschine der Welt gleich anfangs in der Weise geschaffen hat, daß es ohne ständige Durchbrechung der beiden großen Naturgesetze, nämlich des Gesetzes der Erhaltung der Kraft und der Bewegungsrichtung, vielmehr unter vollkommener Wahrung dieser Gesetze – den Fall des Wunders ausgenommen –, so zugeht, daß die Triebfedern der Körper gerade in dem Augenblick bereit sind, in der richtigen Weise von sich aus zu spielen, in dem die Seele den entsprechenden Willen und Gedanken hat,

zu dem sie ihrerseits nur in Übereinstimmung mit den vorhergehenden Zuständen des Körpers gelangt ist.“[22]

So wird im Hinblick auf die Explikation des Leib-Seele-Problems die universelle zur prästabilierten Harmonie. Daß diese hier im Vordergrund steht, ergibt sich aus den in der Korrespondenz mit Arnauld aufgeworfenen Fragestellungen.[23]

Diese universale Übereinstimmung beruht auf der universalen Repräsentation alles Seienden in jedem Einzelnen. Sie sagt gar nichts aus über ontische Abhängigkeiten im Wechselspiel von Wirkung und Gegenwirkung, die den Kausalgesetzen unterliegen, sondern zielt auf die Tatsache, daß jedes Seiende ein Teil der Welt ist und nur welthaft verstanden werden kann; ebendiese Welthaftigkeit, die wir in der *repraesentatio mundi* als strukturbildend für jede einzelne Monade erkannt hatten, bedingt auch die Abstimmung aller Monaden aufeinander, da die *repraesentatio mundi* kraft der Gemeinsamkeit der Welt für alle Monaden zwar perspektivisch verschieden, aber in Rücksichtnahme von jedem Einzelnen auf jedes andere Einzelne zusammenklingend ist.[24] Das Gleichnis von den getrennten Chören, mit dem Leibniz die Harmonie versinnlicht, macht die aus dem universalen Weltgesetz herstammende Autonomie der Welt deutlich, die ohne einen Dirigenten, also ohne einen lenkenden Gott, gedacht werden kann: „Wenn ich mich schließlich eines Vergleichs bedienen darf, so möchte ich sagen: Es ist mit der Zuordnung, die ich behaupte, etwa so wie mit verschiedenen Orchestern oder Chören, die jeder für sich ihren Part spielen, und die dabei so angeordnet sind, daß sie einander nicht sehen und nicht hören, die aber, indem sie einfach jeder ihren Noten folgen, trotzdem in vollkommener Weise zusammenspielen können, so daß jemand, der sich bei dem einen jener beiden Chöre befände, aus ihm entnehmen könnte, was der andere jeweils spielt, und er könnte sich daran so gewöhnen (besonders wenn man annähme, daß er *seinen* Chor hören könnte, ohne ihn zu sehen, den *anderen* aber sehen, ohne ihn zu hören), daß seine Phantasie das Ungehörte immer ergänzte, und daß er gar nicht mehr an den Chor dächte, bei dem er selbst steht, sondern an den anderen, beziehungsweise daß er den seinigen nur als Widerhall des anderen auffaßte und ihm selbst nur gewisse Intermezzi zuschriebe, bei denen gewisse Regeln der Symphonie, vermöge deren er auf den anderen Chor schließt, nicht ersichtlich sind; oder er könnte dem seinen auch gewisse musikalische Bewegungen zuschreiben, die er auf seiner Seite

nach bestimmten Vorschriften ausführen läßt und bei denen er dann – wegen der inneren Beziehung in der Art der Melodie – glaubt, die anderen nähmen sie auf, weil er nicht weiß, daß die Musiker auf der anderen Seite auch hierbei nur darum etwas Entsprechendes spielen, weil sie nach ihren eigenen Noten gehen.“[25]

Diese „Noten“, das heißt das Gesetz, nach dem das Weltgeschehen abläuft, sind das Gemeinsame alles Seienden. Die innere Abgestimmtheit jedes Einzelseienden auf jedes andere beruht auf der Struktur (dem Bauplan) des Kosmos, innerhalb deren jedes Einzelseiende individuell, aber vom Ganzen bestimmt ist. Die universelle Harmonie gibt den kosmologischen Rahmen der *repraesentatio mundi* an.

In der universellen Harmonie wird Welt als *monas monadum*, als oberste Einheit aller unteren Einheiten gedacht. Und es wird nun deutlich, was „Welt“ als Gesamtzusammenhang überhaupt begründet: nämlich die auf alle ihre Glieder gleich anwendbare, sie aufeinander beziehende und abstimmende Gesetzlichkeit, die die Einheit dieser Teile konstituiert und die ihre Strukturformel in der *repraesentatio mundi* findet. Im weiteren Sinne wird also die universelle Harmonie zur forminhaltlichen Bestimmung des Begriffs Welt. Sie ist die ergänzende Bestimmung zur *repraesentatio mundi* und von ihr abhängig.[26] Die *repraesentatio mundi* bestimmt die Einbezogenheit der Welt in die Monade, die universelle Harmonie bestimmt die Einbezogenheit der Monade in die Welt. Beide zusammen ergeben erst die volle dialektische Wirklichkeit, die die Wirklichkeit einer Beziehung der Welt auf sich selbst ist. Die Monade ist der Träger dieser Relation. Der Substanzgrund der Welt bringt so das Subjekt aus sich mit Notwendigkeit hervor. Es gibt keinen Gegensatz von Subjekt und Objekt, sondern nur die übergreifende Einheit von Substanz und Subjekt, in der die allgemeine gleichsam spinozistische Substanz (Welt) Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils, des individuellen Subjekts (Monade) ist. Hegels Programm aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*[27] ist hier exakt vorgebildet. Denn dieses Einssein von Substanz und Subjekt ist nur denkbar, wenn die Substanz zugleich als spiegelnde und sich spiegelnde begriffen wird.

9. Der endgültige Begriff der Monade

Damit stehen wir nun vor der Aufgabe, in einer endgültigen Bestimmung des Monadenbegriffs die ontologische Konzeption der Leibnizschen

Philosophie zusammenzufassen und so den Boden freizulegen, auf dem ein systematischer Aufbau seiner Gedankenwelt möglich ist.

In der Dialektik von Substanz und Struktur erweist sich die Monade als ein entelechial Seiendes, das in übergreifende Strukturen eingelassen und selbst strukturtragend ist; strukturtragend, insofern die Monade durch die *repraesentatio mundi* bestimmt wird, in Strukturen eingelassen, insofern sie Teil der universellen Harmonie ist. Es ist dabei einsichtig, daß für die Welt als Ganzes, als *monas monadum*, die *repraesentatio mundi* und die universelle Harmonie zusammenfallen, während ihr Verhältnis für die Einzelmonade durch die Perspektivität individuellen Verzerrungen ausgesetzt ist. Dennoch sind auch diese Verzerrungen so angelegt, daß sie im Ganzen wieder der Optimalforderung der Harmonie aller Teile entsprechen.

Die Substanz-Struktur-Dialektik ist in der Explikation der Bestimmungselemente der Monade deutlich geworden. *Perceptio* und *appetitus, repraesentatio mundi* und universelle Harmonie, Perspektivität und Fensterlosigkeit erweisen sich als Momente einer übergreifenden Struktur. Dabei zeigt sich, daß die Struktur ein übergreifendes Allgemeines darstellt, insofern sie als oberste, nämlich als *monas monadum*, als Einheit der Welt Struktur und Substanz in einem ist, jedoch zugleich Einzelsubstanzen unter sich als Besondere umgreift (fensterlose Monaden) und diese vom Ganzen, also von sich selbst her, bestimmt (*repraesentatio mundi*) und individuiert (Perspektivität). Jede Substanz ist Teil einer umfassenden Einheit und Einheit an sich. Als Einheit ist sie wirkend, als Glied bewirkt. Sie kann als Einheit jedoch nur wirken, weil sie als Glied vom Ganzen getragen wird (hier bilden sich die Hegelschen Kategorien der Totalität und der Vermitteltheit des Einzelnen vor): Sie kann als Glied nur bewirkt sein, weil sie als Einheit das Ganze in sich darzustellen vermag. Es gibt keinen Mechanismus, sondern nur eine Dialektik des Seienden. Sie entfaltet sich, weil die Einzelnen in einem Strukturzusammenhang miteinander verflochten und ihrerseits durch den Strukturzusammenhang bestimmt sind, der ihnen ganzheitliche Tendenz gibt; so stehen sie nicht vereinzelt und beziehungslos nebeneinander. „Da nun aber die Vielheit ihre Realität nur von *wahren Einheiten* haben kann, die anderswoher kommen und etwas ganz anderes sind als die mathematischen Punkte, die nur die äußersten Stellen des Ausgedehnten und Modifikationen sind und von denen feststeht, daß das *Kontinuum* aus ihnen nicht zusammengesetzt sein

kann – so war ich gezwungen, um diese *wirklichen Einheiten* zu finden, auf einen *wirklichen* und sozusagen *beseelten Punkt* zurückzugehen, das heißt auf ein substantielles Atom, das irgend etwas Formales oder Aktives einschließen muß, um ein vollständiges Seiendes zu bilden. Man mußte so die heute so verrufenen *substantiellen Formen* in Erinnerung rufen und gleichsam rehabilitieren, wenngleich auf eine Weise, die sie verständlich machte, und den Gebrauch, den man von ihnen machen darf, von dem Mißbrauch trennte, den man mit ihnen getrieben hat. So fand ich, daß ihre Natur in der Kraft besteht und daß sich daraus etwas der Empfindung und dem Begehren Analoges ergibt und daß man sie also entsprechend dem Begriff verstehen muß, den wir von den *Seelen* haben. Wie aber die Seele nicht dazu gebraucht werden darf, um über die Einzelheiten des tierischen Körperhaushaltes Rechenschaft abzulegen, so urteilte ich gleicherweise, daß man diese Formen nicht dazu verwenden darf, um die besonderen Probleme der Natur zu erklären, obwohl sie notwendig sind, um die wahren allgemeinen Prinzipien aufzustellen. Aristoteles nennt sie die *ersten Entelechien*, und ich nenne sie vielleicht verständlicher *ursprüngliche Kräfte*, die nicht nur die *Wirklichkeit* (den Akt) oder die Ergänzung der Möglichkeit, sondern auch eine ursprüngliche *Wirksamkeit* (Aktivität) enthalten.“ (*Neues System der Natur*, cap. 3, KS, S. 205/207)

Der Rückgang auf die substantiellen Formen und ihre Gleichsetzung mit den aristotelischen Entelechien verweist auf den Strukturcharakter der Monade (ebenso wie der Seele – als Monade von komplexerem Aufbau), der gerade an der eben zitierten Stelle – wo Leibniz sich gegen eine idealistische Theorie abgrenzt – besonders deutlich herausgestellt wird. Das substantielle, materiehafte Substrat zu der entelechialen Struktur ist der eigentliche Grund und Träger des Einzelnen wie des Weltprozesses im Ganzen. Immer wieder betont Leibniz, daß es keine Form ohne Materie, keine Seele ohne zugehörigen Körper gebe, daß „reine“, losgelöste Formen oder Seelen an sich ohne Körper ein metaphysisches Hirngespinst seien. Die Rede von Formen und Strukturen hat ja nur einen Sinn, wenn sie Formen und Strukturen *von* etwas sind; dieses „von“ wohnt ihnen wesenhaft ein und verweist auf ein materielles Substrat. Gerade diesen materiellen Aspekt der Monade, ihr materielles Substanz-Sein, wurde jedoch von der traditionellen Leibniz-Interpretation gegenüber ihrem formalen (oder spirituellen) Charakter vernachlässigt. So entstand das Bild von einer extrem idealistisch-

spiritualistischen Philosophie, das jedoch nichts mit der Wirklichkeit des Leibnizschen Systems gemein hat. Vielmehr ist die Materie, das Substrat des monadischen Seins, Grund und Prinzip des gesamten weltimmanenten Geschehens, weil sie, als Materie, der Möglichkeit nach viele verschiedene Formen annehmen kann und somit die Tendenz in sich trägt, über ihren jeweiligen Zustand hinaus neue Formen zu bilden. So bringt sie aus sich selbst, kraft ihres Möglichkeitshorizontes (der in ihr und nur in ihr selbst beschlossen liegt), die Veränderungen und Entwicklungen ihrer selbst hervor.

Die Dialektik von Substrat- und Entelechiecharakter des Seienden steckt in dieser Auslegung von Materie. Der konkrete Begriff der entelechialen Substanz enthält selbst schon den Umschlag auf die Strukturseite der Monade: Darum kann sie unter dem Begriff der substantiellen Form gefaßt werden. Der Strukturcharakter der Monade bewirkt, daß überhaupt etwas ist. Die Struktur verbürgt die Einheit des Seins und ist das Sein der Einheit. Die Summation vermag nicht das Ganze zu stiften, aus dem heraus das Einzelne erst wirklich wird. Denn Möglichkeit, die Seiendes als *materia* darstellt, wird erst zur Wirklichkeit vermittels der Wirksamkeit, die eine Form hervorbringt und durch die sich das Eine auf Anderes bezieht, welche Beziehungsmannigfaltigkeit als Totalität ein Ganzes ist. Die Einheit des Einen mit dem Anderen ist aber eine Struktureinheit. Diese Einheit stellt sich her in der Wirksamkeit, in *appetitus* und *perceptio*. „Dieses geschlossene Wesen von Einheit hat Leibniz ausdrücklich zu Begriff gebracht unter dem Titel: *monadare*. Er findet sich in einem seiner letzten Briefe. Leibniz antwortet da auf ein Schreiben, das in Anlehnung an den Begriff des *substantiatum* die Deutung versucht: *monadam esse monadatam* – das Eine sei als Geeintes. Leibniz ändert diese Fassung, die Änderung scheint geringfügig. Und doch bezeugt sie die tiefste und letzte Einsicht der Leibnizschen Metaphysik. Er bemerkt, die Wahrheit sei vielmehr dies: *monadam monadare* – das Eine ereinige sich, und dieses *sei* das Sein.“[28] Die Gründung der Einheit im Geschehen ist die Überwindung des cartesischen Mechanismus und der Durchbruch zur Dialektik als universellem Seinsprinzip.

So kann die Isolierung der Substanz aufgehoben werden im Hinblick auf die Welt. Der volle Begriff der Monade meint ein Seiendes in seinem von der Welt begründeten und in der Welt gegründeten Sein. Die Weise des Gründens – in jenem späten Leibniz-Brief als *monadare* bezeichnet –

ist die Herstellung der Einheit als Struktur. Das Seiende ist wirklich nicht als Sammelding, sondern gemäß der seine Einheit verbürgenden Weltstruktur. „Ich glaube nämlich, daß es dort, wo es nur Sammeldinge gibt, überhaupt keine realen Dinge gibt; denn jedes Sammelding setzt Dinge voraus, die mit wirklicher Einheit begabt sind, weil es seine Realität nur von denen bekommt, aus denen es zusammengesetzt ist; dergestalt, daß es überhaupt keine Realität hat, wenn jedes Ding, aus dem es zusammengesetzt ist, selbst wieder ein Sammelding ist, oder wenn es doch wieder nötig ist, eine weitere Grundlage für seine Realität zu suchen, die sich auf diesem Weg – wenn man immer weiter suchen muß – niemals finden kann. Ich gebe zu, daß es in der ganzen körperlichen Natur nichts als Maschinen (allerdings oft belebte) gibt, aber ich gebe nicht zu, daß es nichts als bloße Ansammlung von Substanzen gibt; und wenn es bloße Ansammlung von Substanzen gibt, dann muß es offenbar auch wirkliche Substanzen geben, aus denen alle Ansammlungen hervorgehen. Man muß also notwendig entweder auf die mathematischen Punkte stoßen, aus denen einige Autoren das Ausgedehnte zusammensetzen, oder auf die Atome von Epikur oder Herrn Cordemoy, Dinge, die Sie, ebenso wie ich, ablehnen), oder man muß gestehen, daß man an den Körpern überhaupt keine Realität entdecken kann; oder endlich: man muß gewisse Substanzen anerkennen, die eine wirkliche Einheit haben.“[29] Diese letzten Einheiten sind die Monaden.

[1] Siehe dazu Ludwig Landgrebe, Descartes, in: *Leibniz, Vorträge der aus Anlaß seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, Hamburg 1946, S. 213ff.

[2] Gerhard Hess (Übers.), *Leibniz korrespondiert mit Paris*, Hamburg 1940, S. 49.

[3] Vgl. dazu auch den Brief an Malebranche vom 2. Juni 1679: „Während der Ehrgeiz, eine Schule zu gründen, Descartes dazu trieb, vieles gewiß höchst Scharfsinnige, aber oft Ungewisse und Fruchtlose zu sagen“, nach Gerhard Hess, *Leibniz*, S. 53.

[4] Gerhard Hess, *Leibniz*, S. 43.

[5] Nach Gerhard Hess, *Leibniz*, S. 53.

[6] Leibniz an Arnauld, hg. von Genevieve Lewis, Paris 1952, S. 69. Deutsch von H. H. Holz.

[7] Die spätplatonische Dialektik von Einem und Vielem wird hier bei Leibniz wiederaufgenommen.

[8] Leibniz knüpft dabei an kryptomaterialistische Positionen des Mittelalters an, denen zufolge die Form aus der Materie entspringt.

[9] Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz.

[10] Zum Beispiel im *Discours de Métaphysique*, cap. 9 und 12 (KS, S. 77/79 und 83/85); im Brief an Arnauld vom 9. Oktober 1687; in der *Monadologie*, cap. 14, 19 (KS, S. 445/447) u. ö.

[11] Deutsch: die sind, die waren und die die Zukunft bald bringen wird.

[12] Leibniz an Rémond, G III, S. 622. Deutsch von H. H. Holz.

[13] Der Tendenzbegriff ist für Leibniz zentral; ihm korrespondiert der Begriff der „inneren Dispositionen“; vgl. KS, S. 188.

[14] Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz.

[15] Ebd.

[16] Leibniz, *Theod.*, cap. 87. Deutsch von Robert Habs, Leipzig, Reclam o. J.

17 Leibniz an Arnauld, 9. Oktober 1687. Deutsch von H. H. Holz.

18 Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz. So auch *Discours de Métaphysique*, cap. 33, KS, S. 153: „… weil die Seele auf bestimmte Art und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Weltalls gemäß den Beziehungen der anderen Körper zu ihrem eigenen ausdrückt … Man sieht auch, daß die Perzeptionen unserer Sinne notwendigerweise eine verworrene Empfindung enthalten müssen, auch wenn sie klar sind, denn da alle Körper des Weltalls miteinander in Einklang stehen, empfängt der unsere Eindrücke von allen anderen, und obgleich unsere Sinne sich auf alles beziehen, ist es nicht möglich, daß unsere Seele auf alles im besonderen achten kann. Darum sind unsere verworrenen Empfindungen das Ergebnis einer Vielfalt von Perzeptionen, die ganz und gar unendlich ist.“

19 Leibniz an Arnauld, 9. Oktober 1687. Deutsch von H. H. Holz.

20 Vgl. hierzu die Platonische Quelle im Parmenides-Dialog. Siehe Bruno Liebrucks, *Platons Weg zur Dialektik*, Frankfurt a.M. 1949.

21 Etwas anderes wäre das z.B. bei einer „Zimmerpflanze“ – hier gehört das Im-Zimmer-Sein zu den Lebensbedingungen dieses Gewächses.

22 Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz.

23 Vgl. dazu Leibniz’ Briefe an Arnauld vom 8. Dezember 1687 und vom 30. Dezember 1687.

24 Die universelle Harmonie ist ein kosmologisches Prinzip, die prästabilierte Harmonie seine anthropologische Ableitung.

25 Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz.

26 Dies hat Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, Leipzig 1936, S. 87ff., richtig gesehen: „Die kosmologische Position ist eine Folge der Substanzauslegung.“

27 „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, S. 22f.

28 H. Ropohl, *Das Eine und die Welt*, S. 105.

29 Leibniz an Arnauld, 30. April 1687. Deutsch von H. H. Holz.

3. Identität und zureichender Grund

Die Konstruktion der Einheit einer Welt von Vielen ist die Aufgabe jeder Philosophie, die nicht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die in unserer Erfahrung gegeben sind, zum bloßen Schein abwerten will. So hatte die platonisierende Philosophie der Spätantike und des Mittelalters Gott als die Einheit und reine Wesenheit begriffen, jenseits jeder bestimmbaren Besonderheit, die ja immer nur eine Begrenzung innerhalb der unendlichen Ganzheit wäre. Was als dies oder das, d.h. als ein Bestimmtes aufgefaßt werden kann, ist als dieses Eine schon nur eines von vielen, denn es wird durch den Unterschied zu allen anderen bestimmt. Damit aber setzt dieses Eine alle anderen und also letztlich alles voraus, und diese letzte Einheit des Alles, ohne die nichts bestimmtes Einzelnes gedacht und gesagt werden könnte, gilt dann als das eigentlich Wahre – das *ontôs on* (das wirklich Seiende), wie es bei Platon heißt, das *alethôs hen* (das wahrhaft Eine), von dem Plotin spricht, das *ens realissimum* (das wirklichste Seiende), wie die christliche Philosophie Gott nennt. Plotin, auf den alle spätere Einheitsspekulation im Abendland zurückgeht, unterscheidet dieses Eine deutlich von den abzählbaren Einheiten einer Menge: „Das wahrhaft Eine, das aber nicht wie die anderen Einen ist, die viele Seiende sind, indem sie als jeweils eines an der (Form der) Einheit teilhaben“.[1] Jede Besonderheit bedeutet also, daß das besondere Einzelne des wahren Seins nur teilweise teilhaftig ist und daß ihm also ein minderer Seinsgrad zukommt – letzten Endes die Minimalität, nur ein Schein (oder Abglanz) des echten Seins, „so wie das Bild eines Seienden eher ein Nicht-Seiendes ist“;[2] und dazu würde alles sinnlich Wahrnehmbare (to *aisthêton pan*) gerechnet, sowie das, was dem sinnlich Wahrnehmbaren zukommt (to *aisthêton pathê*). Noch Spinoza kann sich dem Zwang dieses Einheitsdenkens nicht entziehen, das um der einzigen Wirklichkeit des Einen willen alle die vielen unterscheidbaren Einzelnen zu bloßen Erscheinungen herabsetzen muß. Spinozas Substanz ist ihrem Wesen nach einzig, unendlich und

unteilbar,[3] „d.h. daß es in der Natur nur eine Substanz gibt“ und was uns als Vielheit erscheint, nur die Modi der einen Substanz sind.[4]

Wer von der Denkvoraussetzung der substantiellen Einheit der Welt und der *Erfarungs*voraussetzung der qualitativen Verschiedenheit der Seienden (und also ihrer Mannigfaltigkeit) ausgeht, kann diese Mannigfaltigkeit nur als Erscheinungsformen oder Aspekte der einen Substanz begreifen, in der, wie Hegel sagt, „alles, was man für wahr gehalten, untergegangen ist“.[5] Damit ist jedoch die *tatsächliche* Voraussetzung des Denkens, die Unterschiedenheit der Denkinhalte, preisgegeben, also dem Denken das Zu-Denkende weggenommen. Schon Plotin hatte sich an diesem Widerspruch in dieselben Schwierigkeiten verwickelt,[6] die Hegel an Spinozas System aufdeckt.[7] Leibniz sah die Gefahr, die einer Philosophie erwächst, wenn sie die Bindung an die Erfahrung der Konsequenz des Denkens opfert. Seine später in den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* bei aller kritischen Auseinandersetzung bekundete Achtung vor der Intention Lockes, der sinnlichen Erfahrung ihr Recht zukommen zu lassen, hängt mit seinem Festhalten an den Erfahrungsgegebenheiten als Voraussetzungen des Denkens zusammen. Zwar ist die Einheit Denkvoraussetzung der Vielheit, und die Vielheit muß also (wenigstens dem Prinzip nach) denkend aus der Einheit deduziert werden können, ohne aber die Vielheit in der Einheit „verschwinden“ (Hegel) zu lassen. Wenn nämlich die Deduktion der Vielheit sich nur als deren Reduktion auf die Einheit schlüssig durchführen ließe (wie es in Spinozas System der Fall ist[8]), so würde dies die Selbstaufhebung der Welt im Denken bedeuten. Aus dieser Problemlage hat Kant die Konsequenz gezogen, die Einheit der Welt in der Priorität des Denkens zu begründen. Dann entspringt die Geschlossenheit des Systems der Aufhebung der Vielheit (*alteritas*) der Objekte in der Einheit (*unitas*) des Subjekts und ist nur transzendental oder subjektiv-idealistisch begründet. Gegen diese Entwicklung aller vom Denken unabhängigen Weltgehalte zum „transzendentalen Schein“ (Kant) versuchte Hegel die Substanzmetaphysik zu erneuern, die die Einheit des Seins in der Einheit *eines Seienden* begründen möchte; sein Modell ist die Darstellung der Weltgeschichte als Selbstentfaltung des absoluten Geistes.[9] Die substantielle Einheit der Welt stattdessen in den „materiellen Verhältnissen“ zu begründen (also der Relationskategorie anstelle der Substanzkategorie systembildende Funktion zu verleihen), ist die den

Idealismus der klassischen Metaphysik überwindende Alternative von Marx.[10]

Die vormoderne Philosophie hatte mit Selbstverständlichkeit das Denken über die Welt von der Welt her begründet. Denn der Denkende und das Denken werden ja als in der Welt existierend und also als ein Teil der Welt erfahren; und worauf das Denken sich richtet, ist ihm vorgegeben. Bis zum cartesischen Zweifelsversuch, bei dem sich zeigte, daß alles in Zweifel gezogen werden kann, außer dem (zweifelnden) Denken selbst, galt fraglos für die Erkenntnisintention der Satz des Thomas von Aquino: „Für alles aber, was auf ein Ziel hingeordnet ist, muß die Regel seiner Lenkung und Ordnung vom Ziel her genommen werden".[11] Das Ziel der Erkenntnis ist der Gegenstand der Erkenntnis, also muß die Methode des Erkennens wie die Ordnung der Begriffe vom So-Sein des Gegenstandes bestimmt sein. Diese naiv-realistische Gewißheit hatte Descartes (1596–1650) erschüttert. Wenn alles bezweifelbar ist außer dem Denken selbst, so müssen die Methode des Erkennens und die Ordnung der Begriffe aus der Verfassung des Denkens selbst abgeleitet werden – und das Bild der Welt ist nur die Erscheinung, die die Welt in der Form unseres Denkens annimmt oder die gar durch die Form unseres Denkens gesetzt wird. Edmund Husserl (1859–1938) hat bei Descartes richtig die transzendentale Wende der neuzeitlichen Philosophie diagnostiziert: „Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem *cogito* (ich denke) bewusst seiende und mir geltende … So geht also in der Tat dem natürlichen Sein der Welt – derjenigen, von der ich je rede und reden kann – voran als an sich früheres Sein das des reinen *ego* (ich) und seiner *cogitationes* (Denkinhalte). Der natürliche Seinsboden ist in seiner ganzen Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus".[12] Seit Descartes, und verschärft durch Kants Erkenntniskritik, ist es ein unverzichtbares methodisches Postulat, die subjektiven Konstitutionsbedingungen der Erkenntnis nicht unberücksichtigt zu lassen und das Verhältnis des Denkens und Erkennens zur realen Welt der Objekte zu bestimmen.

Aus dieser epochengeschichtlichen Lage der Philosophie erklärt es sich, daß Leibniz, als er mit seinen Überlegungen zu einem systematischen Welt-Begriff zu einem ersten Abschluß gekommen ist, mit einer Publikation sich zu äußern beginnt, die eine Art erkenntnistheoretischer Prolegomena zu seiner Metaphysik darstellt. Um

die Mitte der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts finden wir bei Leibniz die ersten Zeugnisse für ein abgerundetes und durchgebildetes ontologisches und kosmologisches Konzept. Vom ersten Systementwurf des *Discours de Métaphysique* (1686) bis zu den Vermächtnisschriften (1714), der *Monadologie* und den *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714), bleibt eine und dieselbe metaphysische Architektur erhalten. Kann man bis zu dieser Zeit von Jugend- und Entwicklungschriften Leibnizens sprechen, so stehen ab jetzt seine Schriften, zum mindesten diejenigen, die er aus der Hand gegeben hat, für die fertige Lehre. Dennoch dauerte es noch ein Jahrzehnt, bis Leibniz einen Abriß seines Systems, das *Nouveau Système*, publiziert – wie er überhaupt mit Veröffentlichungen sehr zurückhaltend war.

Darum kommt der ersten gedruckten Schrift dieser Reifezeit, den *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, die er im November 1684 in den Leipziger *Acta Eruditorum* erscheinen ließ, eine besondere Bedeutung zu. Descartes hatte – um vom Denken den Übergang zu den Gegenständen des Denkens zu finden und ein Gewißheitskriterium für die Denkinhalte anzugeben – die Behauptung aufgestellt, „daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr ist“. Leibniz hält die cartesischen Termini „klar“ (*clare*) und „deutlich“ (*distincte*) für unbefriedigend, weil ungenau bestimmt, und unternimmt eine Präzisierung, die zugleich eine Umdeutung ist.

Diese *Meditationen* (sicher nicht ohne Anspielung auf den Titel eines der Hauptwerke von Descartes so genannt) sind deshalb besonders aufschlußreich, weil Leibniz hier die erkenntnistheoretische Problematik, die er sonst nur im Zusammenhang mit ontologischen Fragen und im Hinblick auf diese anschneidet, isoliert zum Gegenstand einer Betrachtung macht. (Die aus der Auseinandersetzung mit Locke und primär um des Problems der eingeborenen Ideen willen entstandenen *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain* sind ein besonders gelagerter Fall: Lockes *Essay Concerning Human Understanding* zwingt Leibniz den erkenntnistheoretischen Ansatz auf, der jedoch unter der Hand immer wieder in ontologische Erwägungen umgebogen wird; die eingeborenen Ideen selbst sind für Leibniz ein ontologisches Problem).

Es lohnt sich, die genauen Unterscheidungen, die Leibniz trifft, hier wenigstens auszugsweise nachzuvollziehen, weil sie für die Begründungsstrategien wichtig sind, die er einer Erkenntnis „in metaphysischer Strenge“ (*à la rigueur métaphysique*) – in Analogie zur

mathematischen Strenge – zugrundelegt:

„Die Erkenntnis ist also entweder *dunkel* oder *klar* und die klare Erkenntnis wiederum entweder *verworren* oder *deutlich*, die deutliche Erkenntnis aber entweder *inadaequat* oder *adaequat* und gleichfalls entweder *symbolisch* oder *intuitiv*; wenn aber die Erkenntnis zugleich adaequat und intuitiv ist, so ist sie am vollkommensten.

Dunkel ist ein Begriff, der zum Wiedererkennen der dargestellten Sache nicht ausreicht, wie wenn ich mich z.B. irgendeiner Blume oder eines Tieres, die ich einst gesehen habe, erinnere, jedoch nicht in dem Maße, daß es genug ist, um das Vergessene wiedererkennen und von etwas ihm Nahestehenden unterscheiden zu können. … Klar ist die Erkenntnis, wenn ich sie so habe, daß ich aus ihr die dargestellte Sache wiedererkennen kann, und sie ist wiederum entweder verworren oder deutlich. *Verworren* ist sie, wenn ich freilich nicht genügend Kennzeichen gesondert aufzählen kann, um die Sache von anderen zu unterscheiden. … So erkennen wir zwar Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen und andere den Sinnen eigentümliche Gegenstände hinreichend klar und unterscheiden sie voneinander, aber auf Grund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht jedoch auf Grund aussagbarer Kennzeichen. … Ein *deutlicher* Begriff aber ist ein solcher, den die Münzwardeine vom Golde haben, auf daß sie die Sache durch Merkmale und ausreichende Prüfungen von allen anderen ähnlichen Körpern unterscheiden. … Dennoch gibt es auch eine deutliche Erkenntnis von einem undefinierbaren Begriff, wenn er *einfach* oder das Kennzeichen seiner selbst ist, d.h. wenn er nicht aufgelöst und nur durch sich selbst eingesehen werden kann und daher der Merkmale entbehrt.

Weil aber in den zusammengesetzten Begriffen die einzelnen zusammensetzenden Kennzeichen manchmal zwar klar, aber doch nur verworren erkannt werden …, so ist eine solche Erkenntnis …, wenn schon deutlich, so doch *inadaequat*. Wenn aber all das, was in den deutlichen Begriff eingeht, wiederum deutlich erkannt ist oder wenn man die bis zum Ende durchgeführte Analyse kennt, so ist die Erkenntnis *adaequat*. … Meistens, zumal bei längerer Analyse, sehen wir nicht das ganze Wesen der Sache zugleich ein, sondern bedienen uns an Stelle der Dinge der Zeichen, deren Erklärung wir beim augenblicklichen Denken der Abkürzung wegen aussetzen, da wir wissen oder glauben, daß wir sie zur Verfügung haben. … Ich pflege diese Erkenntnis *symbolisch* zu nennen. … Und gewiß können wir, wenn der Begriff sehr

zusammengesetzt ist, nicht alle in ihn eingehenden Begriffe gleichzeitig denken: wo dies dennoch zulässig ist, oder wenigstens in dem Maße, in dem es zulässig ist, nenne ich die Erkenntnis *intuitiv*. Die Erkenntnis der einfachen deutlichen Begriffe ist nicht anders als intuitiv gegeben, so wie das Denken der zusammengesetzten Begriffe meist nur symbolisch ist“ (KS, S. 33ff.).

Auffällig ist, daß Leibniz hier durchgängig operationale Definitionen gibt; dies geschieht, wenn es nicht möglich oder sinnvoll ist, den zu definierenden Begriff in weitere Bestandteile zu zerlegen, worauf Leibniz ausdrücklich hinweist, wenn er sagt, es sei möglich, einen undefinierbaren Begriff deutlich zu erkennen, wenn er einfach ist. In der klaren (d.h. wiedererkennbaren und den Nachvollzug ermöglichenden) Beschreibung seines Gebrauchs wird ein einfacher Begriff deutlich erkannt, d.h. „eingesehen“ (*intuitus*), indem er sich „von sich selbst her zeigt“ oder evident ist; und dies eben ist im strikten Sinne intuitive Erkenntnis (welche es von komplexen, also analysierbaren Begriffen nicht oder nur in eingeschränktem Maße gibt).

Nun ist es eine im Rationalismus unangefochtene Verfahrensweise, komplexe Begriffe oder Sachverhalte in ihre einfachen Bestandteile zu zerlegen, um sie durch diese und die Art ihrer Zusammensetzung zu erkennen. So schreibt Descartes: „Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Disposition dessen, worauf sich der Blick des Geistes richten muß, damit wir eine bestimmte Wahrheit entdecken. Wir werden sie exakt dann befolgen, wenn wir die verwickelten und dunklen Sätze stufenweise auf die einfacheren zurückführen und sodann versuchen, von der Intuition der allereinfachsten aus uns auf denselben Stufen zu der Erkenntnis aller übrigen zu erheben“.[13] Nicht anders denkt Spinoza: „Da alle Verwirrung daher rührt, daß der Geist etwas Einheitliches oder aus Vielem Zusammengesetztes nur zum Teil erkennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, und auch außerdem daher, daß er das Viele, das in jedem Einzelnen enthalten ist, ohne irgendwelche Unterscheidung zusammenfaßt, so folgt daraus erstens, daß eine Idee, welche etwas ganz Einfaches betrifft, nicht anders wird sein können als klar und deutlich; da jenes nicht teilweise erkannt werden kann, sondern ganz oder gar nicht. Es folgt zweitens, daß wenn etwas aus Vielen Zusammengesetztes in Gedanken in seine einfachsten Teile zerlegt wird, und jeder Teil besonders betrachtet wird, jede Verwirrung verschwinden wird“.[14] Was aber jene Intuition des Einfachen sei, besagt die

Erläuterung zu Regel III des Descartes: „Unter Intuition verstehe ich nicht das mannigfach wechselnde Zeugnis der Sinne oder das trügerische Urteil, das sich auf die verworrenen Bilder der sinnlichen Anschauung stützt, sondern ein so einfaches und instinktives Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das Erkannte weiterhin kein Zweifel übrig bleibt, oder, was dasselbe ist, das über jeden Zweifel erhabene Begreifen eines reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Lichte der Vernunft entspringt. … So kann jeder mit dem Geiste erfassen, daß er existiert, daß er Bewußtsein hat, daß das Dreieck bloß durch drei Seiten begrenzt wird, die Kugel durch eine einzige Oberfläche u. dgl.“[15]

Wir können hier beiseitelassen, daß dieses Verfahren, wenn nicht zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem unterschieden wird, zu einer unübersichtlichen Fülle von Einzelheiten führen muß – ein Problem, das vor allem bei der Erkenntnis von psychisch-geistigen und geschichtlich-gesellschaftlichen Phänomenen gravierend wird, aber im mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Zeitalter unartikuliert blieb. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß Leibniz hier einsetzt, um das Problem der intuitiven Erkenntnis weiter zu verfolgen: „Daraus wird schon offenkundig, daß wir auch die Ideen der Dinge, die wir deutlich erkennen, nur auffassen, insofern wir uns des intuitiven Denkens bedienen“ (KS, S. 37). Will man nicht bei Descartes’ ungenauem, weil von subjektiver Überzeugtheit ausgehendem Begriff der Intuition stehen bleiben, so stellt sich nun die Frage nach den formalen Kriterien intuitiver Erkenntnis und ihrer Deduktion aus obersten Prinzipien des Denkens.

Intuitive Erkenntnis ist Erkenntnis des seinem Begriff nach Einfachen, das nicht mehr in Bestandteile aufgelöst werden kann. Das Einfache ist also auch nicht mehr definierbar. Denn „für Leibniz drückt die Definition die *wirkliche* Zerlegung des komplexen Begriffs in einfache Begriffe aus“.[16] Während aber für Spinoza das Einfache in der Welt nur einmal, als die einzige Substanz, vorkommt, erkennt Leibniz die Welt als eine unendliche Mannigfaltigkeit von einfachen Substanzen, über die es also auch eine unendliche Menge von Aussagen geben kann. „Es ist sehr wichtig zu begreifen, daß die Zahl der ersten Sätze unendlich ist, denn sie sind entweder Definitionen oder Axiome. Die Zahl der Definitionen ist ebenso unendlich wie die Zahl der Terme. Und die der Axiome ist es auch“ (C, S. 186). Die Definition hat per se die Form eines identischen

Satzes, d.h. das Prädikat ist mit dem Subjekt identisch (oder, welchen Fall wir später betrachten, in ihm eingeschlossen); z.B.: Gelb ist der vom Menschen als Farbe erfahrene Sinneseindruck des Lichts mit einer Wellenlänge von 560–590 Millionstel mm. Operational bedeutet dies, daß in einem Satz die eine Seite der Definition jeweils für die andere eingesetzt werden kann. Die wechselseitige Austauschbarkeit von definiens und definiendum im Gebrauch des Terminus gilt als ein Beweis für die Richtigkeit der Definition, und Leibniz nennt ausdrücklich als Art des Beweises das „Einsichtigmachen durch die Folgen" (*faire voir par consequences*) neben der Beweisführung durch die Vernunft (*par raison*); beide Verfahren sind durch „und" miteinander verbunden: „Beweisen ist Einsichtigmachen durch Vernunft und durch die Folgen" (C, S. 186).

Das „und" hat eine mehr als nur koordinierende Funktion. Denn „Einsichtigmachen durch die Folgen" – also durch die Anwendung der Definition – setzt bereits ein in jedem Denken und Sprechen implizites Vernunftprinzip (eine „eingeborene Idee") voraus, nämlich das formelle Prinzip der Identität A = A. Weil dieses Prinzip bereits in jedem Beweis *vorausgesetzt ist* und ohne seine Geltung und Anwendung kein Beweis geführt und keine kohärente und überzeugungskräftige Aussage getan werden könnte, ist das Prinzip selbst unbeweisbar. „Die Sinne machen einsichtig (= lassen sehen), daß ‚A ist A' ein Satz ist, dessen Entgegengesetztes ‚A ist nicht A' einen formellen Widerspruch einschließt. Nun aber ist das, was die Sinne einsichtig machen, unbeweisbar" (C, S. 186).

Definitionen jeder Art, deren es (wie wir gesehen haben) eine ebenso unendliche Zahl gibt wie die der „Tatsachen",[17] sind Vernunftoperationen. Wenn wahre Erkenntnis, als klare und deutliche, die Unterscheidung der einfachen Elemente im Komplexen und das richtige Auffassen des Einfachen bedeutet, so ist die Rückführung des Erkenntnisgegenstandes auf Definitionen ein wesentliches und unverzichtbares letztes Moment der Erkenntnis. Die Vernunftwahrheiten, schreibt Leibniz an Conring (1606–1681), werden durch Rückgang auf Definitionen und das Prinzip der Identität bewiesen, wobei die Definitionen selbst wiederum sich als identische Sätze erweisen müssen, „weil endlich aus den eingesehenen Begriffen (d.h. durch Einsetzen der Definition anstelle des Definierten) offenkundig ist, daß diese notwendig sind, oder daß ein Widerspruch in den Begriffen impliziert ist" (G I, S. 194). Im ersten Falle sind sie wahr, im zweiten falsch. Ist aber das

Identitätsprinzip, demzufolge A = A notwendig und A = nicht A ein verbotener Widerspruch ist, Voraussetzung jeder Beweisführung, so geht es dieser vorher und steht außerhalb ihrer und ist unbeweisbar. Mit Recht kann daher Couturat sagen: „So bildet dieses Prinzip den Nerv jeder Beweisführung und macht die Wahrheit jedes Beweises aus“.[18]

Leibniz begnügt sich jedoch nicht damit, formal die Unbeweisbarkeit des Identitätsprinzips aus der Beschaffenheit der Beweisführung abzuleiten. Dies würde zwar genügen, um nominal den Grund für jegliches Deduktionsverfahren anzugeben – wobei die Deduktion aus einem Grunde methodisch als Reduktion auf identische Sätze durchzuführen wäre; aber materiale Wahrheitserkenntnis könnte dieses Prinzip nur dann garantieren, wenn es selbst als nicht nur nominal-logisches, sondern zugleich als material-ontologisches gelten dürfte. Leibniz wird also genötigt, eine andere Legitimation des Identitätssatzes als die der bloßen Setzung einzuführen, durch welche die Identität als die Form der Definition festgelegt würde. Gäbe sich Leibniz damit zufrieden, so könnte er die Hobbes’sche Theorie des Beweises, von der er im Briefwechsel mit Conring zunächst ausging, beibehalten. Doch gerade dieser Briefwechsel zeigt, daß ihm der nominalistische Ansatz aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht ausreichte und daß er einen anderen Begründungsweg suchte, um die schlüssige Form der Erkenntnisgewißheit zu entfalten.

Als heuristisches Prinzip der Verstandestätigkeit, ohne dessen Geltung kein Wahrheitskriterium von Aussagen angegeben werden könnte, ist das Identitätsprinzip unmittelbar als notwendig einsichtig, wenn akzeptiert wird, daß das notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist; denn es ist unmöglich, den Widerspruch zwischen Termini einer Aussage zuzulassen, wenn anders eine Verknüpfung von Aussagen dergestalt möglich sein soll, daß wahre Aussagen von falschen auf dem Wege des Beweises, d.h. einer Reduktion der Termini auf Definitionen (*reductio terminorum*), unterschieden werden. Es erhellt, daß die unmittelbare Einsichtigkeit der logischen Geltung des Identitätsprinzips nur dessen heuristische Notwendigkeit betrifft, insofern argumentiert wird: Logische Demonstration ist definiert als Reduktion der Sätze auf identische durch Analyse der Termini (*reductio propositionum ad identicas per analysine terminorum*); also muss das Identitätsprinzip gelten, damit logische Demonstration statthaben kann. In diesem heuristischen Sinne wird das Identitätsprinzip im Briefwechsel mit Conring eingeführt, um die Lehre

vom Beweis als „Kette der Definitionen“ (*catena definitionum*) oder als „Auflösung der Wahrheit in andere schon bekannte Wahrheiten“ (*resolutio veritatis in alias veritates iam notas*) zu stützen. Die Inhalte unseres Denkens sind in letzter Instanz durch Definitionen und Axiome bestimmt: „In Wahrheit halte ich dafür, daß das Prinzip der Prinzipien in gewisser Weise der gute Gebrauch der Ideen und Erfahrungen ist; indem man dies aber vertieft, wird man hinsichtlich der Ideen finden, daß der gute Gebrauch in nichts anderem besteht als in der Verbindung der Definitionen vermittels identischer Axiome“ (NA II, S. 473). Allerdings bleibt das Prinzip im Rahmen einer Systematik der Aussageweisen willkürlich oder konventional: es wäre ja vielleicht eine mögliche Logik ausdenkbar, in der das System der Aussagewahrheiten von einem anderen Boden her konstruiert würde.

Um nun aber Aussagen nicht nur auf sich selbst, nämlich auf ihre Identitätsstruktur, sondern auf den von ihnen gemeinten Gegenstand zu beziehen, also ihrem (logischen) Wahrheitswert eine (gnoseologische) Erkenntnisgewißheit zuschreiben zu können, muß dem Identitätsprinzip ein anderer als nur heuristischer Charakter zukommen. Nur eine unmittelbare *sachhaltige* Evidenz kann ihm jenen fundamentalen Rang gewährleisten, den ihm Leibniz als einem „ersten Prinzip“ (*primum principium*) zuweist. Das Prinzip, das die Deduktion der Tatsachenwahrheiten und damit die Konstruktion der wirklichen Welt als eines Ordnungszusammenhangs tragen soll, kann selbst nicht nur eine Denkregel sein. Der Anfang, da unbeweisbar, muß realiter eingesehen werden können.

Hier kommt nun der erstaunliche Rückgriff auf die unmittelbare Sinneswahrnehmung ins Spiel. Jene *reductio terminorum* auf das letztlich unzerlegbare Einfache führt auf Elemente, die unbeweisbar sind, weil sie nicht mehr auf identische Sätze reduziert werden können; allein die Sinne machen sie einsichtig (les *sens font voir*). Die unmittelbare Anschauung des Einfachen und Deutlichen ist der letzte inhaltliche Erkenntnisgrund – und darum ist der Terminus „einsichtig machen“ = „sehen lassen“ = „zeigen“ (*faire voir*) auch der Oberbegriff, unter dem *alle* Beweisführung zusammengefaßt wird. Denn jeder Beweis ist auf der letzten Stufe eine Rückführung aufs unmittelbar Einsichtige.

Da Leibniz auf den Ursprung der ersten Prinzipien selten zu sprechen kommt, mag sich das Mißverständnis einschleichen, er weiche hier von seinen sonst geäußerten Auffassungen ab; diesem Irrtum fiel Couturat

zum Opfer, der sich bemüßigt fühlte, in seine Ausgabe der *Opuscules* eigens eine Fußnote an dieser Stelle einzurücken, die besagt: „Dieser Appell an die *sinnliche* Evidenz stimmt mit dem Leibnizschen Rationalismus nicht zusammen“ (C, S. 186). Dies ist in der Tat ein Fehlurteil, das darauf hinausläuft, bei Leibniz eine Vorform der Transzendentalphilosophie anzunehmen, die sich darauf beschränkt, die Verfassung der Welt in den Strukturen des Verstandes zu verankern. Leibniz ist sich jedoch darüber im klaren, daß der Formalismus inhaltsleerer Denkstrukturen über die Selbstgewißheit des „reinen Denkens an sich“ nicht hinausführt; darum braucht Descartes, um die Realität der Denkgegenstände, der Inhalte der *cogitationes*, zu begründen, die Existenz eines wahrhaftigen Gottes (der kein „Betrüger-Gott“ sein kann), und zur Herleitung der Idee des wahrhaftigen Gottes aus dem reinen Denken braucht er die Durchführung des Gottesbeweises.

Demgegenüber kommt es Leibniz auf die Begründung der Tatsachenwahrheiten, d.h. auf den ontologischen Status der Pluralität der Welt an. Diese ist uns (wir kommen darauf zurück) ebenso unbestreitbar wie unbeweisbar gegeben. Soll die Einheit dieser Vielheit als eine reale demonstriert werden, so muß das Prinzip der Demonstration aus ihr selbst gewonnen werden. Für den Gebrauch des Denkens reicht der Rückgang auf die erste Setzung des Identitätsprinzips; für den Zweck der Erkenntnis bedarf diese Setzung selbst noch der Begründung; und diese muß außerhalb der Beweiskette gelegen sein.

Unbeweisbar, aber gegeben ist das, was uns durch die Sinne vorgestellt wird. Nun ist sicher das gegenständliche Faktum in seiner Beschaffenheit nicht gewiß – zum mindesten lehren uns die Sinnestäuschungen und die Erfahrung von Irrtümern, daß die Sinneswahrnehmung nicht ungeprüft hingenommen werden darf. Das Leibnizsche Argument stützt sich auch gar nicht auf den „Eindruck“ im Sinne einer „sensation“ (Locke) oder „impression“ (Hume). Vielmehr soll in der sinnlichen Gegebenheit selbst die Identitätsbeziehung liegen. Ich sehe den Gegenstand A, und unabhängig davon, ob ich ihn „richtig“ sehe, wie ich ihn sehe, erlebe ich doch unbestreitbar, daß ich ihn sehe – also als einen so und nicht anders erscheinenden Gegenstand: Ich sehe ihn z.B. rot und nicht violett, obschon er bei sich änderndem Lichteinfall mir im nächsten Augenblick violett erscheinen mag; aber dann sehe ich ihn

violett und nicht mehr rot, jedenfalls niemals beides zugleich. Mit anderen Worten: Das in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinende Phantasma ist immer sich selbst gleich, und seine Nicht-Idendität schlösse einen formellen Widerspruch ein.

Identität ist also schon auf der vor-logischen, vor-prädikativen Ebene die Gegebenheitsweise des sinnlichen Datums, und die Aussage dieser Gegebenheitsweise ist die Formulierung des ersten identischen Satzes: „Jegliches ist so groß, wie es groß ist; oder etwas ist sich selbst gleich. Ebenso: Jegliches ist so beschaffen, wie es beschaffen ist, oder etwas ist sich selbst gleichartig“ (C, S. 187).

In dem hier herangezogenen Manuskript werden diese beiden Versionen allgemeiner Identitätsaussage ausdrücklich aus der sinnlichen Gegebenheit hergeleitet. Die Sinne lassen uns dies sehen, heißt es hier. Diese beiden Identitätsaussagen erscheinen jedoch an anderen Stellen als Bestandteile der logischen Axiomatik (z.B. C, S. 513), sodaß kein Zweifel bestehen kann, daß es Leibniz hier um den Ursprung der Vernunftwahrheiten aus den Tatsachenwahrheiten geht: Bestimmte einfache und ursprüngliche Ideen, wie die der Identität, werden uns als Modi oder Formen unserer Sinneswahrnehmung, als Kategorien der Gegebenheit des Seienden unmittelbar ansichtig. Sie werden nicht *durch* die Wahrnehmung vermittelt, sondern sind die Bestimmtheit der Wahrnehmung selbst oder die Struktur der Beziehung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem (welche ja eben die Wahrnehmung ist). Hier deutet sich an, in welchem Sinne Leibniz von „eingeborenen Ideen“ (*ideae innatae*) gesprochen hat. Über diese sagt Leibniz, „daß diejenigen Ideen, welche nicht in der sinnlichen Empfindung ihren Ursprung haben, aus der Reflexion stammen. Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist; und die Sinne geben uns das nicht, was wir schon in uns tragen. Ist dies so, kann man dann leugnen, daß es in unserem Geiste viel Angeborenes gibt, weil wir sozusagen uns selbst angeboren sind, und daß es in uns Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Tätigkeit, Perzertion, Lust und tausend andere Gegenstände unserer intellektuellen Ideen gibt?“ (NA I, S. XVII) Jene Kategorien, die die Voraussetzung sind, daß gegenständliches Sein als solches (*ens qua ens*) bestimmt werden kann, gelten als „eingeboren“, weil sie mit unserem Sein selbst, als formale Bestimmungen dieses Seins, gegeben sind. An dieser Stelle der *Nouveaux Essais*, wo es Leibniz gegen Locke nur darauf ankommt, die

Evidenz eingeborener Ideen zu belegen, beschränkt er sich auf die in der Reflexion, also in der unwiderleglichen Form der Selbsterfahrung präsenten Kategorien. Offen bleibt hier, wie diese sich zu den „ersten Wahrheiten“ verhalten, soweit diese aus der Sinnlichkeit stammen.

Denn es mag ja wohl einleuchtend sein: Jene Formbestimmtheiten, kraft derer wir uns selbst als seiend, als unterschieden von anderem, als dauernd, als uns verändernd, als tätig, als empfindend usw. erfahren – und nicht als ein „Bündel“ solcher Merkmale, sondern als die den Merkmalen zugrundeliegende Einheit (Substanz) –, können nicht bewiesen werden, weil jeder Beweis sie bereits als Erfahrungsgrund, aus dem der Beweis geführt werden müßte, in der Prämisse voraussetzt; und sie brauchen auch nicht bewiesen zu werden, weil wir sie an uns selbst erfahren und weil sie also unwiderleglich auf intuitive Weise deutlich gegeben sind. Die Selbsterfahrung steht nicht in Zweifel, sie ist die im „ich denke“ (*cogito*) eingeschlossene Gewißheit, daß „ich bin“ (*sum*). Die Überzeugungskraft des cartesischen „ich denke, also bin ich“ (*cogito, ergo sum*) liegt in der Identität des zweimaligen „Ich“ (d.h. in der Identität des „o“ des *cogito* mit dem „*sum*“). Aber diese Selbsterfahrung setzt schon die Geltung des Identitätssatzes (demzufolge ich mit mir selbst identisch bin, wenn ich in zwei unterschiedenen Augenblicken „ich“ denke oder „mich“ erfahre) voraus.

Nun behauptet Leibniz aber noch mehr. Er sagt, daß das, was die Sinne einsichtig machen, unbeweisbar sei (s.o.). Beweisbar ist, was durch *reductio terminorum* auf einfache Begriffe zurückgeführt werden kann. Alle Sinneswahrnehmungen, die durch komplexe Begriffe ausgedrückt werden, sind also in eine Kette von Definitionen überführbar, wie Leibniz gegen Locke geltend machte, der davon sprach, es gebe „Ideen, deren Perzeption uns aus mehr als einem Sinne zukommt“ und als Beispiel Ausdehnung, Gestalt, Bewegung usw. anführte. Leibniz merkte dazu an, diese Ideen stammten vielmehr „[a]us dem Geiste selbst, denn sie sind die Ideen des reinen Verstandes, die aber einen Bezug zur Außenwelt haben und die die Sinne zur bewußten Wahrnehmung bringen: so sind sie der Definition und des Beweises fähig“ (NA I, S. 141). Das gilt aber ganz offenkundig nicht von den „einfachen“ Qualitäten, die so, wie sie uns affizieren, nicht weiter in Bestandteile zerlegbar sind und also nur durch sich selbst und nicht durch weitere Kennzeichen ausgedrückt werden können. „So erkennen wir zwar Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen und andere den Sinnen eigentümliche

Gegenstände hinreichend klar und unterscheiden sie voneinander, aber auf Grund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht jedoch auf Grund aussagbarer Kennzeichen“ (KS, S. 33f.). Auf diese Weise erfahren wir die Gegenstände als *Inhalt unseres Bewußtseins*: „Es ist Sinneswahrnehmung, wenn man sich eines äußeren Gegenstandes bewußt wird“ (NA I, S. 221). Die Bewußtseinsinhalte sind aber die Existenzform unseres Bewußtseins, das nur als Bewußtsein-von-etwas wirklich ist. Alle einfachen Sinneswahrnehmungen sind also nicht mehr weiter beweisbar, sie sind vielmehr die originären inhaltlichen Bestimmungen, ohne die es kein Bewußtsein gäbe. Sie müssen hingenommen werden, wenngleich das nicht bedeutet, daß sie als identische Ausdrücke der ihnen entsprechenden Realität zu gelten haben. Wohl aber meint Leibniz, daß die einfachen Sinnesqualitäten, wie Lust, Schmerz, Farb- oder Tonempfindungen usw., als „Projektionen“ der wahrgenommenen Tatsachen eine „gewisse Ähnlichkeit gemäß den Beziehungen innerhalb der Ordnung“ haben, analog der Beziehung, die eine Parabel zum Kreis als dessen „Projektion auf die Ebene“ besitzt; „denn es gibt eine exakte und natürliche Beziehung zwischen dem, was projiziert wird, und der Projektion, die man davon macht, insofern jeder Punkt der einen Seite in einem bestimmten Verhältnis jedem Punkt der anderen Seite entspricht“ (NA I, S. 147). So sind die einfachen Sinnesqualitäten etwas ebenso Erstes und Ursprüngliches für jede Erkenntnis wie der Satz von der Identität: Dieser ist die formale Voraussetzung von Denken überhaupt, jene sind die inhaltliche Vorgabe – und erst wenn beides vorhanden ist, gibt es Denken und die ihm eingeborenen Formen, die aus diesen ersten Voraussetzungen abgeleitet werden können.

„Jene zwei ersten Prinzipien – nämlich das der Vernunft: *was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch einschließt, ist falsch*, das andere der Erfahrung: daß Mannigfaltiges von mir wahrgenommen wird – sind so beschaffen, daß von ihnen bewiesen werden kann erstens, daß ein Beweis ihrer unmöglich ist, zweitens, daß alle anderen Sätze von ihnen abhängen, oder wenn diese beiden Prinzipien nicht wahr sind, gibt es überhaupt keine Wahrheit und Erkenntnis. Daher müssen sie ohne Umstände zugegeben werden, oder man muß auf jede Erforschung der Wahrheit verzichten.“ (C, S. 183)[19]

Da nun aber jede Sinneswahrnehmung, wie wir gesehen haben, als solche (und als Bewußtseinsinhalt) identisch ist und also die Identität als

Form der ersten Wahrnehmungen mit diesen zugleich gegeben ist, gründet die unmittelbare Einsichtigkeit des Identitätsprinzips in der Sinnlichkeit:

„Die ersten Wahrheiten sind jene, die von sich selbst dasselbe aussagen und das Entgegengesetzte von ihrem Gegenteil verneinen. Wie A ist A oder A ist nicht Nicht-A. Wenn es wahr ist, daß A B ist, so ist es falsch, daß A nicht B ist oder daß A Nicht-B ist. Also ist jedes das, wie es beschaffen ist. Jedes ist ein Bild seiner selbst oder sich gleich" (C, S. 518).

Das Identitätsprinzip ist unserer Weltbeziehung inhärent, nicht *aus* den Sinnen abgeleitet, sondern *mit* ihnen gesetzt.

Daraus folgt aber eine Schwierigkeit für die Konstruktion eines Welt-Begriffes als Begriffs der Totalität aller Seienden und Sachverhalte. Denn mit der Zahl möglicher Sinneseindrücke ist auch die Zahl der ihnen entsprechenden identischen Sätze (also die Zahl der axiomatisch gewissen Sätze im Sinne des Leibnizschen Sprachgebrauchs) unendlich:

„Die wahren und unbeweisbaren Axiome sind die identischen Sätze. Deren Zahl ist aber unendlich. Wenn nämlich die Zahl der Terme unendlich ist, so ist es die Zahl dieser Sätze auch, denn man kann deren so viele bilden, wie es Terme gibt. … Wenn die Prinzipien unendlich sind, so werden es die Schlußfolgerungen umso mehr sein" (C, S. 186f.).

Nun liegt die Schwierigkeit jeder deduktiven Theorie darin, daß sie die Menge der in ihr zusammengefaßten und verknüpften Sätze auf Prinzipien zurückführen muß, die einen Anfang der Beweiskette setzen. Innerhalb jeder begrenzten Theorie über einen endlichen Gegenstandsbereich werden solche Prinzipien als zwar unbewiesene, als geltend angenommene, aber doch durchaus beweisbare eingeführt; ein Beweis würde dann die Erweiterung der Theorie, das Hinausgehen über ihre Grenzen, ihre Einbettung in eine umfassendere Theorie bedeuten. Wissenschaft vollzieht sich im Aufbau einer Sequenz von Sätzen über einen Gegenstands(bereich) in dieser Form demonstrierender, beweisender Argumentationsketten, also in der Form von Ableitungen. Leibniz nennt diesen Prozeß der Gewinnung von wahren (= bewiesenen) Sätzen *ratiocinatio*. Das heißt aber auch, daß jede Wissenschaft als *ratiocinatio* auf das Problem ihrer Begründung stößt und daß der Fortgang von Begründungen in einen infiniten Regreß hineinführen muß. „Denn nicht nur kann in keinem einzelnen, sondern ebensowenig im ganzen Zusammengesetzten und in der Reihe der Tatsachen (*series*

rerum) ein zureichender Existenzgrund gefunden werden“ (G VII, S. 302ff.); auch nicht im *ganzen* Zusammengesetzten, weil Zusammensetzung und Reihe auch noch eines Grundes für die Zusammensetzung und Reihung bedürfen.

Leibniz nennt in dem eben zitierten Aufsatz darum den ersten Grund „extramundan“, was besagt, daß dieser Grund *nicht innerhalb* der *series rerum* (= *mundus*, Welt) gefunden werden kann. Mißverständlich bleibt der Ausdruck deshalb, weil er die Vorstellung eines außerhalb der Welt oder vor ihr liegenden Existenzgrundes nahelegt. Doch gewinnt dieser Ausdruck einen klaren Sinn, wenn er im Lichte des vorhergehenden Satzes gelesen wird, der lautet: „Außer der Welt oder dem Aggregat (der Anhäufung) der endlichen Dinge gibt es ein beherrschendes Eins, nicht nur wie die Seele in mir oder eher wie ich selbst in meinem Körper, sondern auch von viel höherer Vernunft“ (G VII, S. 302).

Der Vergleich mit der Seele oder dem Ich gibt einen Hinweis darauf, daß nicht die substantielle Form oder die „einigende Einheit“[20] gemeint ist, die Leibniz auch die „Monade“ nennt, sondern was als Titel für die Einheit des substantiellen und den strukturalen Aspekt des Seins, als Substanz- und Strukturbegriff in einem zu begreifen ist.[21] Der Grund der Einheit ist die Formbestimmtheit ihrer allseitigen Verknüpfung, nicht die Linearität einer Folge oder Reihe; insofern liegt der Existenzgrund der Welt (als Totalität der Verknüpfungen) nicht *in* der Welt, sondern bedingt sie *als* Welt. Daß diese *ultima ratio rerum* die Welt „herstellt und macht“ (wie es an der gleichen Stelle heißt), muß mithin so verstanden werden, daß sie das Prinzip ist, das die mannigfachen Tatsachen verbindet.

Dieses Prinzip ist nun aber wiederum zu komprimieren in den identischen Satz, daß alle möglichen Prädikate eines Subjekts in diesem enthalten sind, also jede einzelne Tatsache dann zureichend begründet erscheint, wenn sie als ein im Subjekt Welt eingeschlossenes Prädikat dargestellt werden kann. Eine Theorie von Welt muß folglich als eine Kette von Sätzen formuliert werden können, die von dem jeweils letzten Glied aufsteigend sich auf identische Sätze reduzieren lassen. So ergibt sich ein logischer Aufbau der Tatsachenwelt.

„Daher ist immer das Prädikat oder das Folgende dem Subjekt oder dem Vorhergehenden einwohnend. Und eben darin besteht die Natur der Wahrheit bis in die Allheit oder die Verknüpfung zwischen den Begriffen der Aussage, wie auch Aristoteles bemerkt hat. Und in identischen Sätzen findet sich jene Verbindung oder Eingeschlossenheit des

Prädikats im Subjekt ausdrücklich, in allen übrigen implizit und als eine, die durch Analyse der Begriffe aufgezeigt werden muß, worin der Beweis a priori gelegen ist“ (C, S. 518f.).

In diesem Prozeß ist die Beweiskette dann am ersten Glied angelangt; dieses braucht nicht bewiesen zu werden, weil es sich selbst beweist, denn beweisen ist ja nichts anderes, als einen Satz auf einen einfachen identischen zurückführen. Identische Sätze können nicht bewiesen werden und brauchen es auch nicht, sie sind von absoluter Notwendigkeit, weil die Identität in ihnen ausdrücklich zutage liegt. Von dem absolut Notwendigen kann und muß darum keine ratio angegeben werden (G VII, S. 302).

Die philosophische Erkenntnis muß also, anders als jede einzelwissenschaftliche, auf einen Anfang kommen, der nicht mehr im Beweisverfahren begründet werden kann und der dennoch einen absoluten Gewißheitsgrad besitzt. Diese Gewißheit stützt sich weder auf die ihrerseits zwar letztlich nicht beweisbare, aber den Beweis fordernde und darum unvollkommene Empirie, noch auf die Logik der Demonstration oder Deduktion, sondern auf die apriorische Einsicht sui generis, die mit dem Terminus *Evidenz* bezeichnet wird.

Hier erweist sich dann allerdings die Schwierigkeit einer sich als „wissenschaftlich“ verstehenden Philosophie: Die „unmittelbare Einsichtigkeit sogenannter ‚Letztbegründungen‘ oder ‚erster Prinzipien‘ führt die Rationalität der Wissenschaftssystematik auf Vorgegebenheiten von einem anderen epistemologischen Status (bei dem die Gefahr des Umschlags in einen irrationalistischen Intuitivismus besteht). Wenn es seit Descartes, wie Husserl bemerkt, eine Selbstverständlichkeit ist, „daß die universale Wissenschaft die Gestalt eines deduktiven Systems habe, bei dem der ganze Bau auf einem durch Deduktion begründeten axiomatischen Fundament ruhen muß“,[22] so ist die Gewißheit der Axiome nicht mehr abgesichert. Leibniz’ Insistenz, daß die Axiome aus der Evidenz der Identität bewiesen werden müssen, wie seine Feststellung, daß identische Sätze sich selbst beweisen, sind ein Indiz für diese Problemlage.

Nun könnte es so aussehen, als sei der Selbstbeweis oder die immanente Legitimation von identischen Sätzen eine elegante Lösung des Problems der ersten Evidenzen. Denn wird das Verfahren der Wissenschaften als Reduktion eines Satzes auf einen identischen durch Analyse der Begriffe verstanden, also Beweisen als Herausstellen der

Inhärenz der Prädikate im Subjekt definiert, so trägt der identische Satz in der Tat seinen Beweis an sich selbst und die Logizität des ersten Anfangs ist gerettet. Doch das scheint nur so. In diesem Begründungsverfahren wird nämlich die Geltung des Identitätssatzes (und seiner Umkehrung: des verbotenen Widerspruchs) als Erfahrungswert hingenommen – und wie unbezweifelbar diese Voraussetzung auch sein mag, sie ist jedenfalls in sich selbst nicht mehr ableitbar. Es wird Evidenz für sie in Anspruch genommen – und Evidenz ist *keine logische* Kategorie. Die Logizität reicht also nicht bis in den ersten Grund.

Eine konventionalistische Logik mag sich damit begnügen, die ersten Prinzipien – hier also den Identitätssatz – als bloße Spielregeln aufzufassen, nach denen sich dann jedes Denken zu richten hat. Husserl hat diese Abstinenz der Logik von ihrem Erkenntnisgehalt nachdrücklich zurückgewiesen.[23] Leibniz war sich bewußt, daß er die Geltung des Identitätssatzes in einer nicht (rein) logischen Ebene verankern mußte. Anders gesagt: Die prädikative oder Urteilsevidenz kommt apodiktisch den identischen Sätzen zu; sie bezieht diese Apodiktizität aus der fraglosen Anerkennung des Identitätssatzes; dessen fraglose Anerkennung hat aber einen vorprädikativen Ursprung. Der Rückgang auf die sinnliche Selbstgegebenheit der Identität soll diese Grundlegung für Leibniz liefern.

Um die Mannigfaltigkeit wirklicher Existenzen in den „logischen Raum“ (Wittgenstein) hereinholen und damit der Vernunft erst den Boden des Tatsächlichen zu verschaffen, auf dem sie sich als Vernunft konstituieren und betätigen kann, muß von einem anderen Typus von Sätzen ausgegangen werden als den offen oder virtuell identischen:

„Wir sagten schon, daß es andere Sätze sind, die sich auf die Wesenheiten, und andere, die sich auf die Existenz der Dinge beziehen; Wesensaussagen sind solche, die aus der Auflösung der Begriffe bewiesen werden können, und diese sind notwendig oder virtuell identisch; deren Gegenteil ist daher unmöglich oder virtuell widersprüchlich. … Von diesen unterscheiden sich toto genere die kontingenten oder Existenzialaussagen, deren Wahrheit allein von einem unendlichen Geist apriori eingesehen wird und die durch keine Auflösung der Begriffe bewiesen werden kann. … Daher geht in alle Sätze, in die Existenz und Zeit eingehen, ebenso auch die ganze Reihe der Dinge ein, das Jetzt und Hier kann nämlich nur unter Beziehung auf alles übrige

eingesehen werden. Daher erlauben solche Sätze keinen Beweis oder keine begrenzbare Auflösung, in der ihre Wahrheit offenbar würde“ (C, S. 18f.).

Von diesen kontingenten Wahrheiten heißt es (und wir werden darauf noch zurückkommen), daß „ihr Grund nur aus einer vollkommenen Erkenntnis aller Teile des Universums vollständig angegeben werden könnte“ (C, S. 18f.). Eine solche empirisch unendlich iterierte Begründung würde aber nur durch metaphysische Extrapolation abgeschlossen werden können. Zu einem Übergang von der Logik zur spekulativen Metaphysik sind wir indessen auf dem gegenwärtigen Stand der Prinzipienforschung noch nicht gerüstet.

Von eben dieser Mannigfaltigkeit, die in einer unendlichen Menge von Sätzen ausgesagt wird, welche in einem endlichen Definitionsbegriff nicht auf identische zurückgeführt werden können, sagt Leibniz nun, daß sie – vor jeder Beweisbarkeit und als Grundlage *jeder* Wahrheitserkenntnis – von uns wahrgenommen (perzipiert) werden. Diese Behauptung ist insofern unbestreitbar, als sie eine Ich-Erfahrung ausspricht, die sich nicht auf die Adäquatheit der Perzeption, sondern nur auf die unmittelbare Gegebenheit des Perzipierens selbst bezieht. Dieser Vorgang des Perzipierens aber ist es gerade, woran ich mich selbst erfahre und dessen Faktizität mir durch das Erlebnis, daß ich dieses oder jenes perzipiere, garantiert ist. Erlebnisakte dieser Art konstituieren das Ich, dessen Identität sich darin vorfindet – und zwar gerade dadurch, daß die Identität des Ich sich von dem Anderen, dem in der Perzeption Gegebenen unterscheidet. Wäre die Perzeption die von immer Gleichem, so könnte sie als solche gar nicht bemerkt werden: *ego – sum – cogito – cogitatum* wären ununterschieden eines und dasselbe. Erst die verschiedenen Inhalte, die in das *cogito* eingehen, machen das *sum* vom *cogito* als das sich gleichbleibende, durchgehaltene Substrat abhebbar. Die Mannigfaltigkeit der Daten ist die Voraussetzung für die Erfahrung der Einheit des Ich. Im Perzeptionsakt ist das Perzipierende vom Perzipierten unterscheidbar durch die Varietät (Vielheit) der Perzipierten. Das Ich, von dem ich sage, daß es perzipiert, impliziert a priori die Verschiedenheit der Perzipierten. Und darum ist der Satz „*varia a me percipiuntur*“ des Beweises nicht bedürftig, aber auch unbeweisbar, da hinter ihn nicht mehr auf ein früheres Prinzip zurückgegangen werden könnte.

Auch leuchtet ein, daß es beider Prinzipien bedarf, um weitere Sätze zu

bilden und Wahrheit und Erkenntnis zu konstituieren. Denn das Identitätsprinzip bliebe solange formal und tautologisch, wie ihm nicht verschiedene Inhalte vindiziert werden, an denen es sich jeweils als deren Begriffsform bewähren kann. A = A besagt nichts als eben nur A = A. Aber angewandt auf die Varia der Perzeption, wird der Identitätssatz zum Konstituens eines wesentlichen Verhältnisses. Eine Sache wird als sie selbst gegenüber anderen festgehalten – und nicht nur gegenüber anderen, sondern auch gegenüber ihrem eigenen Wandel, den Veränderungen an ihr selbst. Die erste Relation, in der wir erfahren, daß sich etwas als sich selbst behauptet, ist die des Ich zu den wechselnden Gegenständen und Inhalten seiner Erfahrung. Jeder Satz, der über das bloß formale Identitätsprinzip hinausgeht, bringt zum einen Identischen mindestens ein Anderes, von ihm Unterschiedenes hinzu. So versteht sich, daß alle anderen Sätze von der Setzung sowohl des Identitäts- wie des Varietätsprinzips abhängen. Ohne die beiden Prinzipien in ihrer Verbindung gäbe es gar nicht die Möglichkeit anderer Sätze, die als Prädikationen Identitäten an Verschiedenen behaupten.

Damit ist dann in der Tat auch etwas über Wahrheit und Erkenntnis ausgemacht: Wahrheit erscheint als Aussagerelation, in der die Identität von Verschiedenen gegeneinander bestimmt wird; Erkenntnis erscheint als die Rückführung von Verschiedenen auf ihren Zusammenhang in einer solchen Relation. Wahrheit liegt also nicht eigentlich in der Identität des Subjekts, die in der Formel A = A aufgefaßt ist, sondern in der Rückführung der Prädikation auf die Identität eines bestimmten Prädikats mit einem bestimmten Subjekt, in dem es enthalten ist, wodurch sich dieses Subjekt von anderen Subjekten mit anderen Prädikaten unterscheidet. Zwar spricht Leibniz oft genug von identischen Sätzen vom Typus A = A als „ersten Wahrheiten“ (z.B. C, S. 518), doch korrekter scheint es mir zu sein, wenn Leibniz von „ersten Sätzen“ spricht (z.B. C, S. 186), als welche die Definitionen und die Axiome gelten: „So sind die wahrhaften und unbeweisbaren Axiome die identischen Sätze“ (C, S. 186). Wahrheit eines Satzes besagt dann, daß er auf solche ersten Sätze, also auf Definitionen und Axiome zurückgeführt werden kann, und Erkenntnis entsteht in der Entdeckung von Wahrheit (= Identität von Verschiedenem, nämlich Subjekt und Prädikat) in synthetischen Sätzen der Erfahrung. Genau darauf zielt die Passage in der kleinen Abhandlung *Über die ersten Wahrheiten*: „Die ersten Wahrheiten gemäß unserer Erkenntnis sind die Erfahrungen. Jede

Wahrheit, die keine absolut erste ist, kann aus einer absolut ersten bewiesen werden“ (KS, S. 178). Die Erfahrung ist aber deshalb eine erste Wahrheit gemäß der Erkenntnis, weil in ihr die Gegenstände als identische vorprädikativ gegeben sind. In der Prädikation werden sie dann zu Wahrheit im „logischen Raum“.

Das Postulat der prinzipiellen Rückführbarkeit von Erfahrungsurteilen auf identische Sätze ist allerdings nur idealiter gemeint. Denn „in der Natur darf man die Erforschung der Erfahrung wegen ihrer Unendlichkeit nicht abbrechen“ (C, S. 187). Der Übergang von der möglichen Unendlichkeit der Erfahrungen zur Totalität ist innerhalb der Erfahrung selbst nicht vollziehbar. (Dies ist die Stelle, an der – wie wir später sehen werden – die metaphysische Konstruktion eintritt.) Für die Praxis der innerweltlichen Erkenntnis bedeutet dies die Bewegung des unendlichen Erkenntnisfortschritts, der über den jeweiligen Stand des Wissens hinausführt, obschon virtuell das Ganze in jeder Erkenntnis schon vorhanden ist (KS, S. 372ff.), aber doch erst noch expliziert werden muß. Dieser unendliche Fortschritt der Erkenntnis schließt zwar aus, daß je die Auflösung der Menge aller Sätze über Erfahrungsgegenstände in identische Sätze wird abgeschlossen werden können. Aber er erlaubt die Eliminierung der falschen Sätze durch ihre Auflösung bis zu dem Punkt, an dem sie einen in ihnen eingeschlossenen Widerspruch freigeben und sich dergestalt widerlegen lassen.

Leibniz steht hier nicht an, das empirische Beweisverfahren auf Falsifikationen zu beschränken. Die Beweisführung, die den Abgrund des *regressus in infinitum* vermeiden will, muß sich auf die Widerlegung des Irrtums stützen:

„Wenn jemand eine Meinung verteidigt, die ich als widersinnig aufzeigen will, so nehme ich die von jenem zugegebenen Sätze an und schließe daraus nach gültiger Form irgendetwas Widersprüchliches zu dem, was er selbst behauptet, woraus folgt, daß irgendeiner der von ihm angenommenen Sätze falsch sei, d.h. daß diese nicht zugleich wahr sein können. Daraus erhellt auch, daß man keine Widersinnigkeit beweisen kann außer von jenen Sätzen, die mehrere Behauptungen oder Annahmen enthalten, da ich ja aus den zugegebenen Voraussetzungen argumentativ auf den Widersinn schließe. Daher ist in der Tat jeder Beweis eine Deduktion ad absurdum. Und der Beweis bedarf keiner direkten Annahmen oder Prinzipien, sondern nur reflexiver. So endet auch jene Schwierigkeit, die alle quält, auf welche Weise wir der

Prinzipien selbst gewiß sein können, mit deren Hilfe die Beweise geführt werden. Man muß nämlich sagen, daß die Beweise nicht aus Behauptungen, sondern aus Einräumungen oder Hypothesen hervorgehen und nicht anders verfahren, als daß sie zeigen, wie gewisse Hypothesen sich widerstreiten. So nehme ich also als reflexive oder indirekte bzw. formale Prinzipien an, erstens, daß die Form des Syllogismus gültig ist, und zweitens, daß der Widerspruch widersinnig ist; an materialen Prinzipien des Beweises verwende ich aber keine anderen als jene Hypothesen des Gegners selbst, von denen ich zeige, daß ihnen Falschheit innewohnt“ (C, S. 184).

Dies ist eine ausdrückliche Theorie der Wahrheitsfindung per falsificationem. Diese setzt den Ersten Grundsatz der Erfahrung voraus, daß nämlich Verschiedenes von mir perzipiert wird. Die Erfahrung läßt sich als Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis nicht wegdiskutieren, sie steht am Anfang – aber ist überprüfbar am Prinzip des verbotenen Widerspruchs, das selbst reflexiv aus der Erfahrung (als Reflexion der Form der Erfahrungsgegebenheit) gewonnen werden kann. Die Gewißheit einer empirischen Erkenntnis kann jedoch im Rückgang auf die absolut ersten Wahrheiten nur virtuell (d.h. als Postulat und Grenzbegriff einer Approximation) gewonnen werden, weil die reale Reduktion in infinitum nicht vollzogen werden kann. Wohl aber ist der umgekehrte Weg möglich: Eine Aussage kann durch Aufweis ihrer Widersprüchlichkeit widerlegt werden, wozu keine anderen Prinzipien nötig sind als die vorläufige Hinnahme der Behauptung und die Absurdität des Widerspruchs (aus dem sich auch die Geltung der Syllogismen ergibt). Geltung des Syllogismus und Absurdität des Widerspruchs führen aber noch nicht zur unmittelbar positiven Setzung eines materialiter Wahren, sondern sind nur die formalen Bestimmungen der Reflexion. Wahrheit erscheint nur vermittelt im Medium ihres Gegenteils, des Scheins, in der Weise seiner Widerlegung. Ich gewinne die Gewißheit des Faktischen, die *vérités de fait*, vermittels ihrer Abbildung auf der Ebene der Vernunftgewißheit, der *vérités de raison*, die mir aber das materialiter Wahre nur als das Nicht-Falsche zu zeigen vermag.

Dieses Verfahren der Verknüpfung der Erkenntnisgewißheit durch *reductio ad identicas* mit der Erfahrung auf dem Wege der Beweisumkehrung – der Identitätssatz wird dabei in den Satz vom verbotenen Widerspruch transformiert – besitzt eine essentielle

Verwandtschaft mit dem cartesischen Versuch, einen Boden der Erkenntnisgewissheit durch Falsifikation des Zweifels zu gewinnen: Die vorläufige Annahme, ich könne an allem zweifeln, wird widerlegt durch den Nachweis, daß der Zweifel an der Existenz des Zweifels der Ausgangsvoraussetzung von der Universalität der Bezweifelbarkeit den Boden entzieht und daß es mindestens den Zweifel unbezweifelbar geben muß.[24] (Mit Karl Poppers Falsifikationsmethode[25] hat dies allerdings nichts zu tun). In der Umkehrung des Beweisverfahrens bei Tatsachenwahrheiten stehen sich die Varietät der Erfahrung und die Einheit der Vernunft gleichsam spiegelbildlich gegenüber.

Die Einheit der Vernunft als Spiegelbild der Varietät der Erfahrung ist aber selbst gestiftet durch die Verfassung des erfahrenen Gegenstandes: Er wird als selbiger perzipiert, d.h. das Identitätsprinzip kann an der Erfahrung selbst aufgezeigt werden. Leibniz gebraucht hierfür der Terminus *„ostendi“* (= aufgezeigt werden) im Gegensatz zu *„demonstrari“* (= bewiesen werden).

Der Ursprung der Identitätsevidenz aus der Erfahrung läßt die Vielheit des Gegebenen unangetastet. Diese wird nicht, wie bei Spinoza, auf die Einheit einer einzigen Substanz reduziert. Folglich kann aus der Geltung des Identitätssatzes für die Tatsachen nicht die ontologische Schlußfolgerung gezogen werden, daß diese nur als Modi einer identischen Substanz zu verstehen seien. Vielmehr bleibt das Identitätsprinzip hier ein rein logisch-formales, auf die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in Aussagen bezogenes. Die ontologische Qualität des Identitätsprinzips findet sich nicht in ihm selbst, sondern in der Sinneswahrnehmung: „Die Sinne lassen sehen, daß A ist A ein Satz ist, dessen Gegensatz A ist nicht A einen formalen Widerspruch in sich schließt“ (C, S. 186). Denn die Sinne zeigen, daß das Prädikat, das ich in der Aussage einem Subjekt beilege, in der Erfahrung dem Subjekt innewohnt. Das in sinnlicher Gewißheit wahrgenommene Insein des Prädikats im Subjekt macht den Widerspruch sichtbar, den es bedeuten würde, dieses Prädikat dem Subjekt gleichzeitig abzusprechen.

Nun fällt Leibniz nicht in einen kruden, d.h. irrationalistischen Empirismus zurück; vielmehr versucht er die vorprädikative Evidenz der Erfahrung, der *vérités de fait*, mit der logischen Notwendigkeit der *vérités de raison* in einen begründeten Zusammenhang zu bringen. Das System der *vérités de raison*, die in dieser einen von allen möglichen Welten wirklich existierenden Welt notwendig gelten, muß in der

Faktizität dieser Welt gegeben sein. Doch ist das Logische im Faktischen immer nur durch die Vernunft, d.h. durch Subsumtion des Faktischen unter Vernunftgesetze, bzw. durch die Ableitung des Einzelnen (Kontingenten) auf dem Wege der Deduktion gegeben. Die allein uns sicherstellende Selbstgegebenheit des Logischen *als* Faktisches ist daher in dem direkten Zugriff der alltäglichen Erfahrung auf die innerweltlichen Gegenstände verdeckt. Sie muß erst in einem reflexiven Prozeß der Vergewisserung, der Konstruktion des Logischen als Faktisches vollzieht, gewonnen werden. Um die vorprädikative Evidenz nicht in einen irrationalen Akt umschlagen zu lassen, muß sie in einem ontologischen Konstrukt begründet werden, in dem sich die Identität als notwendige Struktur der mannigfaltigen und sich verändernden (also nicht-identischen) Welt erweist. Das Verhältnis von Faktizität und Logizität muß als ein faktisches Reflexionsverhältnis konstruiert werden. Dies leistet die monadologische Ontologie.

Der leibnizsche Denkweg zielt darauf ab, sich der Rationalität des Faktischen zu vergewissern, d.h. den erkenntnistheoretischen Systemzwang der cartesianischen Wende zum transzendentalen Idealismus zu unterlaufen, der die Rationalität eben nicht im Faktischen, sondern nur in den Verstandesformen zu begründen vermag. (Insofern ist Leibniz definitiv kein Vorläufer von Kant, wenn er auch Probleme aufstellt und Formulierungen findet, an die Kant später anknüpft, indem er sie „auf den Kopf stellt“). Der Konstruktionsgang ist zweiphasig aufgebaut. In der ersten Phase, die wir bis jetzt nachvollzogen haben, wird die Deduzierbarkeit aller sinnvollen, d.h. erkenntnishaltigen oder wahren Sätze dargetan, indem diese auf identische reduziert werden; für dieses Verfahren wird prädikative Evidenz angenommen, da sonst jede Erforschung der Wahrheit aufgegeben werden müßte. Hierbei könnte eine transzendentalphilosophische Begründung sich beruhigen, für die dann die Selbstgewißheit des *cogito* die letzte Erkenntnisinstanz bliebe.

Leibniz aber will mehr. Die Evidenz der Identität der *cogitationes* (Bewußtseinsinhalte, an denen ich mich als *res cogitans*, als bewußtes Ich erfahre) soll als eine solche der Welt selbst erwiesen werden. Die Identität als Grund der Wahrheit (d.h. wahrer Aussagen) soll selbst noch einmal ihren Grund finden in der Verfassung des Seins der Welt. Diese zweite Phase in der Konstruktion dessen, was Leibniz seine „Hypothese“ nennt, müssen wir jetzt nachvollziehen.

[1] Plotin, *Enneaden* V, 5, 4, hg. von Emile Brehier, Bd. V, Paris 1931, S. 95.

[2] Ebd., I, 8, 3, Bd. I, ^{2}1954, S. 117.

[3] Benedictus de Spinoza, *Die Ethik*, Teil I, Lehrsätze 13 und 14 mit Beweisen, Anmerkungen und Zusätzen, Stuttgart 1977.

[4] Ebd., Lehrsatz 15, Beweis.

[5] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, Theorie-Werkausgabe, Bd. 20, Frankfurt a.M. 1970, S. 165.

[6] Vgl. William Ralph Inge, *The philosophy of Plotinus*, London ^{3}1948, Bd. II, S. 116ff.

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie-Werkausgabe, Bd. 6, S. 195ff.

[8] Vgl. Wolfgang Schmidt, Intuition und Deduktion, in: Klaus Peters, Wolfgang Schmidt, Hans Heinz Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 57ff.

[9] Vgl. Hans Friedrich Fulda und Hans Heinz Holz in: Detlev Pätzold (Hg.), *Hegels eigentliche Metaphysik*, Köln 1991. Ferner Hans Heinz Holz, Hegels Metaphysikkritik als Reflex der französischen Revolution, in: Erhard Lange (Hg.), *Collegium Philosophicum Jenense*, Heft 8: Französische Revolution und deutsche Klassik, Weimar 1989, S. 41ff.

[10] Vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 70ff. Unsere These ist, daß die bei Leibniz hervortretende Dialektik von Substanzbegriff und Strukturbegriff diesen Neuansatz vorbereitete. Vgl. Kap. 2.

[11] Thomas von Aquino, *Summa contra gentiles*, Darmstadt 1974, S. 3.

[12] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1950, S. 60 (Klammern von mir; H. H. H.). Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 16f., Den Haag 1953, S. 74ff.

[13] René Descartes, *Die Regeln zur Leitung des Geistes*, übers. v.A. Buchenau, Leipzig ^{2}1920, Regel V, S. 23.

[14] Benedictus de Spinoza, *Abhandlung zur Läuterung des Verstandes*, Leipzig 1947, S. 33.

[15] René Descartes, *Die Regeln zur Leitung des Geistes*, S. 12.

[16] Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, Nachdruck Hildesheim 1969, S. 188.

[17] Ich gebrauche den Terminus „Tatsache“ (= „was der Fall ist“) im Sinne von Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Schriften*, Frankfurt a.M. 1960, S. 11.

[18] Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, S. 188.

[19] Zur Rechtfertigung unserer Übersetzung dieser Textstellen vgl. Hans Heinz Holz, *Die Konstruktion des Kontingenten*, S. 168. Dies gegen die Übersetzung von Franz Schmidt, *Leibniz – Fragmente zur Logik*, Berlin 1960, S. 455.

[20] Vgl. Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, passim.

[21] Die Doppelheit von Substanz und Struktur habe ich ausführlich dargestellt; vgl. *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983.

[22] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 3, S. 49.

[23] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, § 33, Halle 1929, S. 86ff. Ders., *Erfahrung und Urteil, §* 3, Hamburg 1948, S. 8.

[24] Vgl. hierzu Klaus Peters, Die Dialektik von Existenz und Extension, in: Peters, Schmidt, Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, S. 7ff.

[25] Karl Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen ^{6}1976, S. 47ff.

4. Leibniz und das Commune bonum

Als man in Deutschland den 300. Geburtstag von Leibniz feierte, lag Europa nach dem bis dahin fürchterlichsten Kriege der Menschheitsgeschichte in Trümmern und Elend – ähnlich wie 300 Jahre zuvor am Ende des 30jährigen Krieges, als Leibniz geboren wurde. So war es angemessen, daß Gerhard Krüger seinen Gedenkvortrag im Freien Deutschen Goethe-Hochstift zu Frankfurt am Main (den ich damals als 19jähriger hörte) unter den Titel stellte: Leibniz als Friedensstifter.[1] In der Tat war Leibniz' lebenslange Tätigkeit als politischer Denker und Diplomat geprägt von den Jugendeindrücken, die ihm die verheerenden Folgen eines Krieges deutlich machten, dessen Feldzüge sich über eine ganze Generation hingezogen hatten. Und ich glaube sagen zu dürfen, daß auch die Leibnizsche Metaphysik, dieses großartige Gedankengebäude einer auf Kooperation der Substanzen beruhenden Welt, einen Widerschein dieses auf Frieden gerichteten Fühlens und Denkens gewesen ist.

Die europäische Dimension des wissenschaftsorganisatorischen und politischen Wirkens von Leibniz, einschließlich seiner Bemühungen um die Versöhnung der christlichen Konfessionen, gar Wiedervereinigung oder Reunion der Kirchen – und *er* verstand Wiedervereinigung nicht als Unterwerfung – ist bekannt und oft beschrieben worden.[2] Daß ein kurfürstlicher Hofhistoricus zu Hannover zugleich kaiserlicher Hofrat in Wien und wohldotierter Berater des Zaren sein konnte, ohne in den Verdacht zu kommen, ein „Informant“ und Zwischenträger zu sein, daß er mit Jansenisten, Protestanten und katholischen Bischöfen gleichzeitig Gedankenaustausch pflegte, ohne von jeder Seite als Parteigänger der anderen oder als Dissident verschrieen zu werden – das sagt etwas über den Mann, aber auch über das Europa seiner Zeit. Daß er Jurist war und zugleich auf höchstem Niveau der Forschung und der Reflexion Mathematik, Physik, Philosophie und vieles andere mehr betrieb – diese enzyklopädische Weite eines europäischen Humanismus ist bekannt. Und

sein politischer wie sein wissenschaftlicher Impetus lassen sich ohne Schwierigkeiten aus der politischen und wissenschaftsgeschichtlichen Situation zwischen 1648 und 1714 erklären. Zwei Friedensschlüsse bezeichnen diese Jahresgrenzen: Der Westfälische Friede, der den 30jährigen Krieg beendete, und der Frieden von Utrecht und Rastatt, der den Spanischen Erbfolgekrieg beilegte.[3]

Was Leibniz über seine Zeitgenossen hinaushob, ist mehr, als daß er ein Protagonist dieses Zeitalters, seiner politischen, wissenschaftlichen, kulturellen Tendenzen war. Es ist vielmehr die ungeheuere theoretische Kraft, die Mannigfaltigkeit der Tendenzen dieser Epoche der Gärung und des Suchens nach einem Weltbild zusammenzufassen zu einer Konzeption, in der die Moderne mit einem Schlage voll – und nicht nur in dem einen oder anderen Stück – da ist; es ist die Fähigkeit, diesem theoretischen Entwurf eine kategoriale Strenge zu geben, mit der wir heute noch weiterzudenken vermögen. Statt *theoretische* Kraft könnte man *systematische* sagen, schiene das Wort nicht quer zu einem Denker zu stehen, der uns fast nur Bruchstücke und Gelegenheitsarbeiten hinterlassen hat. Aber *es gibt* ein System von Leibniz, das den vielfältigen und zerstreuten Äußerungen zugrunde liegt und dem sie ihren inneren Zusammenhang verdanken.[4] Von den kategorialen Eckpfeilern dieses Systems möchte ich sprechen, und es wird sich zeigen, wie eng diese scheinbar innerphilosophische Erörterung mit dem Thema Europa verknüpft ist. Ich möchte also versuchen, aus der Mitte des Leibnizschen Denkens heraus zu argumentieren.

Die Mitte Leibnizschen Denkens, auf die seine philosophischen, wissenschaftlichen und praktisch-politischen Konzepte bezogen sind, ist seine Einsicht in die „harmonie universelle“, die universale Harmonie, die das Zusammensein von jedem mit allen in der Welt bewirkt und kraft derer für ihn eben unsere Welt die beste aller möglichen ist. Voltaire hat diese These mit bitterem Hohn bedacht, und Schopenhauer hat sie als „ruchlosen Optimismus“ angeprangert. Franz Mehring gar, der verdienstvolle marxistische Revisor der deutschen Geschichte, hat Leibniz als „Fürstenknecht“ bezeichnet, der mit seiner Metaphysik eine Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse betrieben habe. Größer kann ein Mißverständnis kaum sein. Mehring bleibt damit weit hinter dem Leibniz-Verständnis von Marx und Lenin zurück, die gerade in der strukturellen, wohlgeordneten Einheit, in der Leibniz die qualitative Mannigfaltigkeit der Weltelemente begreift, den dialektischen Gegenzug

gegen die – methodologisch nominalistische, gesellschaftlich bürgerlich-kapitalistische – Zersplitterung der Welt in eine Menge begrenzter und konkurrierender Individuen gesehen haben. Nicht ohne Grund schrieb Marx an Engels: „Du kennst meine Bewunderung für Leibniz“.[5]

Mit einer Verklärung oder auch nur positivistischen Hinnahme der Welt, zumal der „schlechten Wirklichkeit“ ihres jeweils kontingenten Zustands, hat die These von dieser Welt als der besten aller möglichen nichts zu tun. Leibniz hat – das zeigen seine vielen Aktivitäten und Denkschriften – die Unzulänglichkeiten und Widersprüche in der Welt gewiß nicht verkannt; seine Wirksamkeit war ja gerade darauf gerichtet, Widersprüche zu beseitigen und Unvollkommenheiten zu überwinden. Seine politischen Schriften sind fern von einer optimistischen Beurteilung der Lage eines Landes, das in hunderte von Kleinstaaten zerfallen und von seinem mächtigsten Nachbarn Frankreich durch Jahrzehnte mit Krieg überzogen worden war. Auch die Bemühungen um die Wiedervereinigung der sich befehdenden christlichen Kirchen, die Leibniz mit großer Energie viele Jahre lang unterstützt hatte, waren ja gescheitert. Grund zur Enttäuschung gab es mehr als genug. Anlaß zu „ruchlosem Optimismus“ war keiner vorhanden.

So simpel war nun allerdings auch die Formel von unserer Welt als der besten aller möglichen nicht gemeint, daß damit jedes tatsächlich Schlechte gegen ein mögliches Besseres hätte verteidigt werden sollen. Gerade umgekehrt! Denn der Satz bezieht sich nicht auf ein Einzelnes, sondern auf das Ganze der Welt; und dieses Ganze schließt nicht nur alles Wirkliche ein, sondern auch alle Möglichkeiten, die innerhalb des bestehenden Weltsystems auftreten können. Ja, alle diese Möglichkeiten sind im Ganzen schon von vornherein als eine unendlich iterierbare Reihe angelegt, sofern dieses Ganze aus einer sehr großen oder gar unendlichen Zahl einfacher Elemente besteht, die sich auf eine entsprechend vielfache Weise miteinander verbinden können. Das Prinzip, nach dem diese Verbindungen zustande kommen, ist die Verträglichkeit der Elemente, die in einen solchen Zusammenhang eingehen, miteinander. Da mithin die Welt im ganzen selbst nichts anderes ist als das Zusammensein einer sehr großen oder gar unendlichen Zahl von Elementen und Verbindungen, setzt ihre Existenz bereits eine allgemeine Verträglichkeit, das heißt eine universelle Harmonie, voraus, die zwar durch das Auftreten oder Aufeinandertreffen unverträglicher Bestandteile gestört werden kann, jedoch mit

Überwindung dieses Widerspruchs jeweils wieder hergestellt wird. Verwirklichung von Möglichkeiten heißt dann auch, daß verträglichere Kombinationen an die Stelle von reibungsvolleren gesetzt werden.[6]

Die Auffassung der Welt als eines Komplexes von Wirklichkeit und Möglichkeiten und folglich die Ausstattung des Möglichseins mit einem von der Wirklichkeit unterschiedenen Seins- oder Realitätsgrad, ist das modalitätstheoretische Korrelat eines Weltbegriffs, der die Substanzen als ursprünglich und wesentlich bewegte, sich verändernde und also die Welt im ganzen als einen dauernden Prozeß der Umgestaltung denkt. Leibniz tritt hier ein aristotelisches Erbe an: τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι (Phys. I, 2, 185 a 13) und später in der Form einer allgemeinen ontologischen Aussage: φύσις μεν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (Phys. III, 1; 200 b 12). Also: „Die natürlichen Seienden sind, sei es allesamt oder einige, bewegt“; und: „Die Natur ist der (Seins)Grund der Bewegung und Veränderung“. Diese ursprüngliche und spontane Bewegtheit sieht Leibniz nun, modern, nicht mehr als Wirkung eines „ersten und unbewegten Bewegers“, sondern als Manifestation einer ursprünglichen Kraft – *vis primitiva* –, die das Sein oder die Substantialität der Substanz ausmacht und derzufolge jede Substanz eine tätige ist – *vis activa*. Die Welt wird so beschreibbar als ein Interaktionszusammenhang, der jeweilige Zustand ist eine Funktion der Wirkungen, das heißt der Wechselwirkungen der Substanzen, und in diesen Wechselwirkungen bilden sich immer neue reale Möglichkeiten für Zustandsveränderungen und Rekombinationen der Substanzenrelationen. Da diese Möglichkeiten Ausdruck des Aufeinandertreffens der Aktivitäten der Substanzen sind, Ausdruck ihrer wechselseitigen Einwirkung und Hemmung, ist in allen Möglichkeiten die Tendenz zur Verwirklichung eingeschlossen. *Omne possibile exigit existere* – Alles Mögliche treibt die Verwirklichung aus sich hervor, lautet ein Axiom der Leibnizschen Ontologie.

Wenn nun jede Möglichkeit nach Verwirklichung drängt, aber einige Möglichkeiten einander ausschließen, so wird unter mehreren konkurrierenden Möglichkeiten diejenige wirklich, die die größere Verträglichkeit mit bereits Bestehendem oder sich gerade Verwirklichendem besitzt und folglich der geringsten Hemmung ausgesetzt ist. Das zusammen Mögliche, das „Kompossible“ bildet das System einer geordneten Welt von Koexistierenden. Compossibilitas ist die konstitutive Kategorie einer pluralen Welt.

Diese Ordnung ist immer nur näherungsweise optimal, weil die Vielzahl der miteinander in Konjunktion tretenden Elemente – der Substanzen oder Monaden – eine fortwährende Neukomposition oder Restrukturierung ihrer Beziehungen zueinander bewirkt, in welchem Prozeß stets auch wieder die Konfrontation inkompatibler Elemente oder Verbindungen entsteht und aufs neue eliminiert werden muß. Im Zuge der dauernden Veränderung des Verhältnisses der Substanzen zueinander tauchen Widersprüche im System des Wirklichen auf, und indem diese überwunden werden, gehen neue Widerspüche hervor. Leibniz Modell der Kompossibilität kann ohne Verzerrung auf das Modell von Widerspruch und Vermittlung abgebildet werden – oder anders gesagt: Die Philosophien von Leibniz und Hegel folgen dem gleichen kategorialen Muster, demgemäß die Einheit von Einheit und Andersheit konstituiert wird.[7] (Erinnern wir uns daran, daß dieses Problem seit Platons Untersuchung des ἕν und ἕτερον, über den Parmenides-Kommentar des Proklos, über die Erörterungen des Cusanus zu *unitas* und *alteritas* und über Ficinos Platon-Kommentare einen der hauptsächlichen metaphysischen Traditionsstränge der europäischen Philosophie markiert – und zwar gerade jenen, an dem Metaphysik in Dialektik übergeht).

Die Welt selbst ist also nichts anderes als die Koexistenz von Verschiedenem, sie ist ein Organismus in einem labilen Gleichgewichtszustand, in dem jede Veränderung eines Teils durch eine darauf abgestimmte Veränderung aller anderen Teile aufgefangen werden muß. So lautet der entscheidende Satz in einem der Hauptwerke von Leibniz: „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist. … Dies ist das Mittel, um so viel Mannigfaltigkeit wie möglich, jedoch verbunden mit der größtmöglichen Ordnung zu erhalten, die es geben kann“ (Mon. 56 und 58, KS, S. 465). Darum ist unsere Welt, metaphysisch gesprochen, die beste aller möglichen.

Leibniz konzipiert also die Welt als eine Ordnung von Kompossibilitäten, das heißt, wie Gerhard Krüger überzeugend dargelegt hat, als ein allgemeines System friedlicher Koexistenz. (Die Konvergenz metaphysischer und historisch-politischer Ordnungsbegriffe wird hier

deutlich). Diese Auffassung gründet in der für jede Wissenschaft axiomatischen Voraussetzung, daß die Beziehungen der Elemente dieser Welt in einer rationalen Ordnung ausgedrückt werden können oder daß es eine Korrespondenz zwischen der ontologischen Verfassung des Seienden und der Logizität des Begreifens gibt. Nur das kann im emphatischen Sinne als wirklich gelten, was mit einer vernunftgemäßen Konstruktion des Ganzen aus seinen Teilen übereinstimmt. Den zu Unrecht berüchtigten Satz Hegels „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“,[8] hätte auch Leibniz unterschrieben.

Dieses vernünftige Ganze, das aus der wohlgeordneten Koexistenz seiner Teile konstruiert werden kann, wobei in einer methodologischen Umkehrung wiederum jeder Teil muß aus dem Ganzen deduziert werden können, ist demgemäß als ein lückenloser Zusammenhang zu denken, in dem es keine dunklen Stellen der Inkohärenz und des Zufalls, keine offenen Ränder zum Irrationalen hin geben kann. In einem solchen System sind Logik und Ontologie letztlich kongruent – eine Konsequenz, die bei Leibniz implizit ist und die Hegel explizit der Struktur seines Systems zugrunde gelegt hat. Jeder logische Satz läßt sich bei Leibniz in einen ontologischen überführen, jeder ontologische Satz kann auf eine logische Formel zurückgebracht werden. In der Tat geht dies bei Leibniz so weit, daß Logik und Ontologie in den fundamentalen Axiomen seiner Philosophie identisch sind – so etwa wenn gesagt wird, daß das Prädikat im Subjekt eingeschlossen sei (*praedicatum inest subiecto*), womit einmal in der Logik die Urteilstheorie auf den Apriorismus analytischer Urteile beschränkt wird, zum anderen in der Ontologie das Verhältnis der Welt zu allen ihren Möglichkeiten bestimmt ist – auch dies eine Konzeption, die wir in Hegels Lehre vom Begriff wiederfinden.

So bietet sich die Leibnizsche Philosophie in einem geschlossenen logischen Aufbau dar, der nach einer aufschlußreichen Bemerkung in einem Schreiben an den Herzog Friedrich von Braunschweig-Lüneburg von naturwissenschaftlichen Überlegungen ausgegangen war. In diesem Briefe vom Herbst 1671 – also aus der Feder des fünfundzwanzigjährigen Leibniz – heißt es, offenbar mit Bezug auf die damals gerade verfaßte „Neue physikalische Hypothese“, aus der Natur der Bewegung könne der schlüssige Beweis hergeleitet werden, „daß ein letzter Grund der Dinge oder eine universelle Harmonie, das heißt Gott, sein müsse“ (G I, ‚S. 61). Wichtig ist, daß so früh schon der Begriff der universellen Harmonie

auftaucht, der ja ein Schlüssel zum gesamten System ist, und daß bereits da in der Gleichsetzung des ontologischen Terminus „universelle Harmonie“ mit dem theologischen Terminus „Gott“ jene Entpersonalisierung Gottes erfolgt, die später in der Metaphysik von Leibniz zu einer vollständigen Säkularisierung des Gottesbegriffs zu einem obersten Gattungsbegriff von Welt führen sollte.

Leibniz hat immer betont, daß die Konsequenzen eines naturwissenschaftlichen Systemdenkens ihn zur Metaphysik zurückgeführt haben. Dieser Zusammenhang tritt in seinen Schriften offen zutage. Er ist nicht nur im individuellen Denkvorgang, sondern in der allgemeinen Zeitlage begründet; von der Physik ging der Anstoß zur neueren Philosophie aus – Descartes belegt das ebenso wie Gassendi, Bacon wie Hobbes. Im Unterschied aber zur Forschung der empirischen Wissenschaften ging es den Philosophen nicht um diese oder jene Theorie zur Erklärung einzelner Phänomene, sondern um die Konstruktion eines Weltbildes, das den Zusammenhang des Ganzen vor Augen stellt, um daraus zugleich eine Orientierung im praktischen Verhalten zu gewinnen. Diese Einheit von theoria cum praxi, die Leibniz seiner Akademiegründung ins Wappen geschrieben hat, ist eine von natürlicher Welt und moralischem, gesellschaftlichem Verhalten. Christian Wolff hat dies in seiner berühmten Hallenser Prorektoratsrede „Von der Sittenlehre der Chineser“ (indem er sich auf Konfuzius berief) deutlich ausgesprochen: In Anmerkung 84 fordert er „eine solche Einrichtung der Handlungen, daraus die vollkommenste Übereinstimmung in dieser Welt entstehen soll, und alle Dinge diejenige Absicht, welche ihrer Natur gemäß ist, erreichen mögen. Denn Confuz … hielt den Menschen für einen Theil der Welt, daher er zu seiner Vollkommenheit die Übereinstimmung der kleinen Welt mit der großen in der freyen Einrichtung der Handlungen erfordert hat,… daß nehmlich die freyen Handlungen … nach eben diesen allgemeinen Gründen sollten eingerichtet werden, nach welchen sich die natürlichen richten“.[9]

Theoria cum praxi heißt – so haben es die Zeitgenossen verstanden – nicht nur die Einheit von Theorie und experimenteller Praxis in der Forschung der empirischen Wissenschaften, sondern die theoriegeleitete Weise vernünftigen Handelns in dieser Welt. *Philosophia practica* – das ist die Gesamtheit und systematische Einheit von Ethik, Rechtsphilosophie und Gesellschaftslehre, worin – nach dem Titel von Christian Wolffs *Philosophia practica universalis – omnis actionum*

humanarum differentia omnisque juris ac obligationum omnium principia demonstrantur.[10] Über das natürliche Recht, über Tugend und Laster, über das Gewissen, über Vorsatz und Schuld, über die Richtung menschlicher Handlungen, über den Verfolg des höchsten Gutes und irdischer Glückseligkeit und über die menschlichen Sitten handeln die Hauptstücke dieses systematischen Werks, dessen Programm Wolff im § 11 angegeben hat: „Philosophia practica tradit principia heuristica, seu artificia inveniendi veritates morales atque politicas – die allgemeine praktische Philosophie behandelt die heuristischen Prinzipien oder Werkzeuge zum Auffinden der moralischen und politischen Wahrheiten."[11]

Diese Wahrheiten aber sind – nach Leibniz' höchst aktueller Einsicht – nicht einfach Konventionen, die einer Übereinstimmung menschlicher Ansichten, Orientierungen, Zwecke und Handlungsweisen entsprechen und in einem Diskurs, herrschaftsfrei oder nicht, ausgehandelt oder festgestellt werden können; sondern sie sind die korrekte, wenn auch jeweils perspektivische, Abbildung der realen Beziehungen, Übereinstimmungen und Widersprüche, zwischen den Substanzen der Welt. Gerade die gesteigerte Kraft des Erfindens in der wissenschaftlich-technischen Welt der Neuzeit, deren Systematisierung in einer ars inveniendi Leibniz als Ziel einer Wissenschaftswissenschaft im Blick hatte, erlaubt nicht mehr die Partikularisierung des Wissens und dessen Subjektivierung durch eine nominalistische oder konventionalistische Wahrheitstheorie. In demselben Augenblick, in dem die Moderne sich vom mittelalterlichen Universalienrealismus gelöst hatte (der zu seiner ontologischen Begründung den Verstand Gottes in Anspruch nehmen mußte) und die innerweltliche Autonomie des schaffenden Subjekts konstituierte, erkannte Leibniz, der das Problem der Subjektkonstitution vielleicht am tiefsten auslotete, daß die Machbarkeit der vom Menschen gestalteten Welt aus Gründen ihres systematischen Zusammenhangs keinen Chaotismus der Zwecke, keinen Egoismus des Handelns, keine Relativierung der Wahrheit duldet; die Wirkung von jedem auf alle, das heißt die universelle Wechselwirkung der Substanzen impliziert die Rückkopplung jeder einzelnen Wirkung und jedes Teilsystems, vermittelt durch die anderen, mit sich selbst – und Norbert Wiener, einer der Begründer der Kybernetik, hat sich ausdrücklich auf das Leibnizsche metaphysische Modell als gedankliches Vorbild für seine technische Anwendung in Regel-Systemen berufen. Aus der Sicht heutiger

ökologischer Probleme formuliert: Jeder Eingriff in die Natur verändert die Lebensbedingungen insgesamt, unter denen die in die Natur eingreifenden Lebewesen, die Menschen, existieren, und kann gegebenenfalls zerstörerische Folgen haben, die die Selbstzerstörung des Produzenten einschließen. Die naturwissenschaftliche, experimentalwissenschaftlich und gesetzestheoretisch unerläßliche Isolierung von Einzelfällen bzw. Faktenzusammenhängen muß in der Praxis des gesellschaftlichen Handelns wieder eingebettet werden in die – mit positivistischen Methoden nicht modellierbare – Totalität des Zusammenhangs der Phänomene – in den „Gesamtzusammenhang", wie Friedrich Engels dann in der *Dialektik der Natur* sagen wird.[12]

Ein heuristisches Prinzip für den praktischen Umgang mit dem nur spekulativ zu denkenden Gesamtzusammenhang hat Leibniz angegeben: Wenn die Welt ein unendliches Ganzes einer Pluralität von Substanzen ist, die aufeinander wirken, so sind in diesem räumlich ausgedehnten Ganzen einige Substanzen einander näher als andere und die Gesamtheit der Beziehungen läßt sich von jedem Punkt aus in jeweils individuelle Verhältnisse von Nähe und Ferne auflösen. Jene Substanzen nun, die einer anderen nah sind, wirken stärker und nachhaltiger auf diese ein als die ferneren, sodaß sich das extensionale Raummodell der Weltmannigfaltigkeit isomorph auf ein Modell von Intensitätsgraden abbilden läßt, in dem die Bedeutung von Wirkungen an einem Punkt dargestellt werden kann.

Man sieht, daß dieses spekulative Modell einer Naturordnung für die moderne wissenschaftlich-technische, also die europäische Zivilisation nicht nur eine deskriptive Funktion als Weltbild-Entwurf, sondern einen normativen Sinn als Entwurf eines Handlungsrahmens besitzt. Und wie wir schon im Weiterdenken der Leibnizschen *harmonie universelle* bei Christian Wolff sahen, entspricht dem kosmologischen Konzept das moralisch-politische. Auch die staatliche Ordnung Europas wird nach dem Muster eines wechselseitigen Wirkungszusammenhangs gedacht, in dem die Interessenkollision bürgerlicher Individuen und der merkantilistische Egoismus der sich herausbildenden nationalstaatlichen Volkswirtschaften als systemwidrig erkannt werden, wenn sie nicht unter dem übergreifenden Prinzip allseitiger Kooperation und allseitigen Sukkurses ausgeglichen werden, das heißt kompossibel gemacht werden. Von den drei fundamentalen und generellen Prinzipien des Naturrechts – *suum cuique tribuere, neminem laedere, honeste vivere* – hat Leibniz das

dritte, eine sozusagen unsubstantiierte moralphilosophische Generalklausel, im Sinne einer universalen *Solidarität* zugespitzt: *alios adiuvare*.[13]

Daß Leibniz die Generalklausel unbefriedigend schien und er nach einer inhaltlichen Erfüllung der *honestas* suchte, geht aus den zahlreichen Anläufen zu einer Spezifikation hervor, die er als konkretisierende Erläuterung mit *id est* an die Regel *honeste vivere* anschloß. Zugleich suchte er einen generellen Oberbegriff zu den drei Grundregeln; in dem Manuskript „De tribus juris praeceptis sive gradibus“ (Grua, S. 606ff.) formuliert er diese oberste Rechtsregel: „summam juris regulam esse, ut omnia ad maximum bonum generale sive communem felicitatem dirigantur – es ist die höchste Rechtsregel, daß alles zum höchsten allgemeinen Wohl oder zur allgemeinen Glückseligkeit gelenkt werde“. Und von den drei Folgesätzen wird nun als erster genannt: „prima est honeste vivere, id est virtutem colere ut alios juvandos aptiores simus – die erste ist ehrenhaft zu leben, das heißt die Tugend zu pflegen, sodaß wir angemessener werden, anderen zu helfen“ (Grua, S. 607).[14] Hier erscheint sofort die positive Pflicht der Solidarität, der die beiden Vorschriften, niemanden zu schädigen und jedem das Seine zukommen zu lassen, nachgeordnet sind. In einem gleichzeitigen Manuskript „Tria praecepta“ (Grua, S. 616f.) wird der Beweisgang umgekehrt aufgebaut: Ausgehend vom *neminem laedere damno dato sive lucro intercepto* (niemanden durch zugefügten Schaden oder unterbrochenen Nutzen zu schädigen) wird fortgeschritten ad *proximum* (zum nächsten): „iuvare omnes, prout exigit maius in commune bonum – allen zu helfen, damit mehr an öffentlichem Wohl hervorgehe“; von der Gerechtigkeit – *justitia* – heißt es ausdrücklich: „justitia, id est alieni boni sapiens cura, exigit ut quisque etiam bonum proximi curet, itaque honeste vivere tertium est summumque praeceptum, quod etiam priora involvit – die Gerechtigkeit, das heißt die kluge Sorge für das fremde Wohl, fordert, daß jeder auch das Wohl des Nächsten fördere, daher ist ehrenhaft zu leben die dritte und höchste Regel, die die vorangehenden einschließt“ (Grua, S. 617). Zwanzig Jahre später stellt Leibniz wiederum die Prinzipien zusammen: „neminem laedere, omnibus prodesse – niemandem schaden, allen nützlich sein“ (Grua, S. 616).

Daß dieser Leitsatz weit über die Rechtsgrundsätze einer kapitalistischen Gesellschaft hinausgreift und in dieser gar nicht

anwendbar wäre, liegt auf der Hand; und ebenso, daß allein unter Einschluß dieser Regel ein Europa der vielen Nationen als Einheit zusammenwachsen könnte, eine Harmonie der Glieder in Kompossibilität, die nicht auf Herrschaft und Ausbeutung beruhen würde. Die völkerrechtliche Tragweite, die im Leibnizschen Prinzip der Kompossibilität liegt, ist bisher noch keineswegs erkannt und ausgewertet worden.

Die Übereinstimmung bzw. wechselseitige Anpassung der individuellen Interessen und Strebungen als Voraussetzung einer Gemeinschaft wird von Leibniz nicht nur für das Zivilrecht, für die innerstaatliche Rechtsordnung in Anspruch genommen, sondern auch, wie wir in dem „Bedenken, welcher Gestalt Securitas publica interna et externa (und Status Praesens) im Reich (jetzigen Umständen nach) auf festen Fuß zu stellen", „mit einem Blick den Zustand von Europa betrachtend" (Pol. Schr. I, S. 142), lesen können, für das Völkerrecht. Es komme darauf an, „das Reich in einen solchen Stand zu setzen, daß es einer wahren Freundschaft fähig sei, welche darin besteht, daß zwei Freunde einer mit dem anderen stehen und sich aufeinander verlassen können. Damit eine Person einiger wahren Freundschaft mit einer anderen fähig sei, muß sie ihrer eigenen Wohlfahrt fähig sein, denn weil die Freundschaft darin bestehet, daß ihrer mehr sich zu gemeiner Wohlfahrt vereinigen, wie wollen sie sich an anderer Wohlfahrt aus consideration ihrer eigenen binden lassen, wenn sie ihrer eigenen nicht fähig sein?" (Pol. Schr. I, S. 153f.)

Unter der Dominanz des Egoismus, der partikulare Interessen zum Zweck – ideologisiert gar zu allgemeinen Zwecken – erhebt, ist es um das commune bonum schlecht bestellt. Es ist „ein tief eingerissener Mangel vieler Republiken …, daß man einen jeden sich ernähren lasset, wie er will und kann, er werde reich mit hundert anderer Verderben oder falle und stoße hundert andere mit um, die ihm getrauet …" (Pol. Schr. II, S. 127) Leibniz bestreitet, dass die egoistische Rücksichtslosigkeit, die für Hobbes der Ausgangspunkt seines Gesellschaftskonzepts ist, als ein anthropologisches Apriori hingenommen werden müsse. „Agnosco homines mutuo metu et necessitate ad colendam societatem et constituendam potestatem societatis custodem cogi; sed praeter metum amor, praeter miseriae fugam felicitatis illicebra accessit, quae mutuis auxiliis constat. – Ich bestreite, daß die Menschen durch gegenseitige Furcht und Notwendigkeit dazu gezwungen werden, die Gesellschaft zu

pflegen und eine gesellschaftliche Macht als Wächter einzusetzen; aber außer der Furcht gibt es die Liebe, außer dem Vermeiden des Elends das Streben nach Glück, das vor allem in wechselseitiger Hilfeleistung besteht“ (Grua, S. 653). So fällt nicht nur aus positiv rechtlichem Zwang, sondern aus Wesensgründen der menschlichen Natur das öffentliche Wohl mit dem privaten Interesse zusammen – in genauer mikrokosmischer Entsprechung der makrokosmischen *harmonie universelle*. Und das rechte Verhalten ist aus rechter Einsicht herzuleiten: „Gerechtigkeit ist die recht geordnete Nächstenliebe oder die Tugend, die in der Neigung des Menschen zu seinem Mitmenschen die Vernunft wahrt … Zu loben ist eine Handlung, durch deren Setzung mit aller Wahrscheinlichkeit etwas Gutes in der Gesellschaft herbeigeführt werden wird … Man muß dafür sorgen, daß die Menschen klug, mit Tugend begabt, mit einer Fülle von Vermögen ausgestattet sind, damit sie das Beste wissen, wollen und tun können, das Schlechte aber weder zu denken noch zu wollen noch zu tun vermögen“ (Pol. Schr. II, S. 130f.). Darum kann als erster Satz in einem Programm „De felicitate publica“ stehen: „Was von öffentlichem Nutzen ist, muß getan werden“ (Pol. Schr. II, S. 134).

Weil die Natur des Menschen sozial ist, nämlich auf Kooperation angelegt und angewiesen, ist die Anpassung des individuellen Interesses an das *summum bonum* die vollkommenere Weise der menschlichen Selbsterhaltung als der Egoismus. Deutlich erkannt wird diese Übereinstimmung nur durch die Vernunft, die in gewisser Weise das Organ der Sozialität des Menschen und das Medium der gesellschaftlichen Harmonie, der Feststellung des Kompossiblen ist. Die Struktur der Rationalität, die sich in den Kategorien Identität und Nicht-Identität, Einheit und Vielheit, Sein und Nichts[15] als Bedingung der Inhaltlichkeit des Denkens[16] und der Möglichkeit von gegenständlicher Erfahrung erweist, ist dem Menschen wesenseigentümlich und nicht von äußeren Umständen abhängig. (Das ist der Sinn der Rede von den „eingeborenen Ideen“[17]). „Es gibt nämlich in der Seele gewisse ursprüngliche Anlagen, die nicht von äußeren Dingen herkommen“ (KS, S. 188). Und darum liegt die Freiheit des Menschen in seiner Vernunftanlage begründet – „Die Wurzel der Freiheit liegt in den ursprünglichen Anlagen“ (KS, S. 188) – und braucht nur entwickelt, durch Erziehung ausgebildet und zu sich selbst gebracht zu werden.[18]

Leibniz steht mit diesem pädagogischen Programm mit am Anfang der

europäischen Geistesbewegung, die wir epochengeschichtlich die Aufklärung nennen und die geschichtsphilosophisch in der Idee der „Erziehung des Menschengeschlechts", wie Lessing sie für Deutschland, Diderots *Encyclopädie-Prospekt* sie für Frankreich formulierte, ihre politische Stoßrichtung begründete und überhöhte. Das geschichtsphilosophische Konzept der Perfektionierbarkeit des Menschen und seiner gesellschaftlichen Verhältnisse durch Vernunft bliebe aber voluntaristisch, hätte es nicht sein Fundament in einer allgemeinen Ontologie, die das geschlossene System einer im Schöpfungsakt fertigen Welt überführt in das offene System einer stets Neues hervorbringenden Wirklichkeit, die die Iteration von Möglichkeiten einschließt.

Daß moralisch-gesellschaftliche Praxis in diesem Sinne von einer Sozietät zu befördern sei, hat Leibniz schon in seinen frühen Akademieplänen ausgesprochen; und stets war damit verbunden, daß eine systematische Begründung rechten Handelns eines metaphysischen Fundaments bedürfe. Im „Grundriß eines Bedenkens" von 1671 heißt es: „Daß Caritas, daß amor Dei super omnia und die wahre contritio, an der der Seligkeit Versicherung hanget, nichts anders sei, als amare bonum publicum et harmoniam universalem. … Denn zwischen der Universal-Harmonie und der Ehre Gottes ist kein Unterschied als zwischen Körper und Schatten, Person und Bild, radio directo et reflexo, indem daß was jene in der Tat, diese in der Seelen ist derer, die ihn kennen. Denn Gott hat zu keinem ändern End die vernünftigen Kreaturen geschaffen, als daß sie zu einem Spiegel dieneten, darinnen seine unendliche Harmonie auf unendliche Weise in etwas vervielfältiget würde" (Pol. Schr. II, S. 34f.).

Man lese genau: Die Universal-Harmonie ist nicht etwa der Reflex Gottes (wie man wohl in theologischer Sicht sagen würde), sondern umgekehrt; sie ist die ontologische Realität – ein Wort, das Leibniz mit „Selbst-Wesen" (Grua, S. 584) verdeutschte –, von der die „Ehre Gottes" der Reflex in unserem Bewußtsein ist. Der doppelte Sinn des Genitivs ist zu beachten: Was, als Genitivus subiectivus, gemäß unserer Vorstellung die Ehre ist, die Gott als höchstes Wesen hat, ist als Genitivus obiectivus die Ehre, das heißt die Verehrung, die wir Gott zukommen lassen. Und eben dies ist der Schatten oder das Bild der Universal-Harmonie, die der eigentliche Körper oder die eigentliche Person ist, welche unsere Bewunderung und unseren Respekt verdient und die zu achten der

Leitfaden unseres Handelns sein soll. Leibniz führt dann aus, daß durch die Tätigkeit der Sozietät die Universal-Harmonie gefördert werde, indem die Natur erforscht, die dabei gemachten Entdeckungen zum Wohl der Menschen genutzt und eine gerechte und dem Glück der Menschen dienende Gesellschaftsordnung begründet werde. Und diese letzte, dritte Art, die der „Moralisten, Politiker, rectores rerum publicarum“, sei die „vollkommenste“, „dadurch mehr Gutes zu gemeinen und sonderlich des menschlichen Geschlechts Nutzen … geschaffet werde“. Im einzelnen zählt Leibniz auf, wozu die Tätigkeit der Sozietät dienen solle, nämlich „zur Arzenei, zur Mechanik, zur Kommodität des Lebens, zur Materie der Arbeit und Nahrung der Armen, zu Handhabung der Gerechtigkeit, zu Aufnahme und Wohlfahrt des Vaterlandes, zu Exterminierung teuerer Zeit, Pest und Krieges …“ (Pol. Schr. II, S. 39; um nur einige der genannten Zwecke auszuwählen). Man sieht, was es mit *theoria cum praxi* auf sich hat. Eine durch wissenschaftliche Erkenntnis und vernünftige Überlegung – *ratiocinatio* – gesteuerte gesamtgesellschaftliche Tätigkeit soll den Zustand der Welt, den Leibniz mit den Worten „unsere übele Anstalt, Nachlässigkeit und Umwege“ (Pol. Schr. II, S. 38) kennzeichnet, verbessern. Keine Rede ist also von der besten oder auch nur einer guten Welt, sondern von einer Welt, die in infinitum verbesserungsfähig und ebendeshalb die beste aller möglichen ist.

Diese Verbesserungsfähigkeit der Welt oder der progressus in infinitum, der immer dann statthat, „wenn jetzt ein Punkt angenommen werden kann, unter den nicht weiter abgestiegen wird und wenn man nach irgendeiner Zeit, wie lang sie auch immer sein möge, zu einem höheren Punkte gelangt, unter den nicht weiter abgestiegen wird“ (KS, S. 369), ist von dem Realitätsstatus der Möglichkeit abhängig. Denn wären Möglichkeiten nur Denkmöglichkeiten – die Modalitäten also ausschließlich solche, die das *Verhältnis des Denkens* zu seinen Gegenständen betreffen – so bliebe das Ganze der Welt ein kompaktes System von Wirklichem; und der megarische Schluß würde Überzeugungskraft gewinnen, daß das Mögliche ja gerade das Unmögliche sei,[19] weil ihm die notwendige Vollständigkeit der Bedingungen des Wirklichseins fehlen (sonst wäre es ja wirklich). Möglichkeit ist also selbst als ein Grad von Wirklichkeit zu denken,[20] nur eben als einer von minderer Vollendetheit. Der allgemeinste Modus der Seiendheit ist das Möglichsein. In einer Definitionenreihe von Leibniz

heißt es: „Ens seu possibile – Sein gleich Möglichsein“ – und damit ist gesagt, daß jede in sich selbst widerspruchsfreie Wesenheit sein kann: „Possibile quod non implicat contradictionem – Möglich ist, was keinen Widerspruch impliziert“. Davon zu unterscheiden ist die wirkliche Existenz: „Existens est illa possibilium series quae plus involvit realitatis … sciendum est autem omne possibile extiturum esse si possit, sed quia non omnia possibilia existere possunt, aliis alia impedientibus, existunta quae sunt perfectiora – Existent ist jene Reihe der Möglichen, die mehr an Realität einschließt … man muß nämlich wissen, daß alles Mögliche existent sein wird, wenn es kann; weil aber nicht alle Möglichen existieren können, weil die einen die anderen hindern, existieren jene, die perfekter sind“. *Perfectum* ist hier nicht so sehr im Sinne von „vollkommen“ zu verstehen (obwohl dieser dem Adjektiv beigelegte Wertakzent immer mitklingt), sondern von „ausgeführt, durchgebildet“, also als grammatisches Resultat-Tempus des Verbums *perficere*.[21] In diesem verbal-intensiven Gebrauch heißt es dann in den herangezogenen Definitionen: „Perfectius est quod plus habeat realitatis vel Entitatis positivae – Perfekter ist, was mehr Realität oder positive Seiendheit hat“ (Grua, S. 324f.). Die Gleichung Realität = Seiendheit = Perfektion ist damit geschlossen, und da es verschiedene Grade von Perfektion gibt, sind auch verschiedene Grade von Realität zu unterscheiden, die auf der Abszisse mit den Grenzwerten Möglichsein und Wirklichsein aufgetragen werden können.

Wird aber die Welt als Totalität aller Wirklichkeiten und Möglichkeiten aufgefaßt, so bedarf es eines Prinzips, durch das erklärt wird, warum die einen Möglichkeiten sich verwirklichen und die anderen nicht. „Man muß es für sicher halten, daß nicht alles Mögliche existent wird; sonst könnte man keine Romanfigur ersinnen, die nicht irgendwo und irgendwann existieren würde. Vielmehr scheint es nicht geschehen zu können, daß alles Mögliche existiert, weil es sich gegenseitig hindern würde. Und es sind unendliche Reihen von Möglichem gegeben, eine Reihe kann aber jedenfalls in der anderen nicht enthalten sein, da jede universell ist“ (KS, S. 185). Dieses Prinzip der Auswahl zwischen den Möglichkeiten ist die Kompossibilität. Wenn jeder Möglichkeit formal die gleiche Durchsetzungskraft zukommt, dann muß die Kombination von Möglichkeiten existieren, bei der am wenigsten wechselseitige Behinderungen, Einschränkungen, Widersprüche auftreten. Unter der Voraussetzung der Bewegtheit aller Seienden bedeutet dies einen

dauernden Prozeß der Rekombinationen, in dem immer neue Möglichkeiten als Konsequenzen der sich verändernden Wirkungszusammenhänge auftauchen. Und da ein erreichtes Niveau von Perfektion nicht mehr zu nichts werden kann (sondern wenigstens als vergangene reale Wesenheit in Erinnerung bleibt), ist im Weltprozeß langfristig ein Fortschritt der Perfektion angelegt. Allerdings nicht in geradlinigem Weiterschreiten. Im Dialog mit Gabriel Wagner, der Leibniz die These unterstellt „Omnia semper fiunt perfectiora – Alles wird immer vollkommener“, korrigiert Leibniz: „Haec thesis itidem moderatione indiget. Negari nequit quaedam interdum deteriora fieri. In summa tarnen semper Universum crescit perfectione – Diese These bedarf ebenfalls einer Modifikation. Es ist nicht zu bestreiten, daß etwas zwischenzeitlich verschlechtert werden kann. In summa jedoch nimmt das Universum an Perfektion zu“ (Grua, S. 391). Diese Einschränkung läßt den Spielraum für die freien Vernunftentscheidungen und damit überhaupt für die Spannung zwischen Vernunft und Unvernunft offen.

Dem Konzept einer Welt, die die beste aller möglichen sein soll, ist also die Korrelation von Möglichkeit, Prozessualität und Optimum inhärent. Das heißt: Die Wirklichkeit ist nicht homogen, sondern eine Pluralität von realisierten, existierenden Möglichkeiten, von idealen Möglichkeiten, die im Realisierungsprozess ausgeschlossen wurden und von Möglichkeiten, die noch nach Realisierung streben („omne possibile exigit existere – jede Möglichkeit treibt die Existenz aus sich hervor“ ist ein Axiom der Leibnizschen Philosophie). Damit das Optimum als ein Limes-Wert des Prozesses gedacht werden könne, bedarf es der Mannigfaltigkeit einer nicht homogenen Welt, deren Elemente in Koexistenz aufeinander abgestimmt sind. Das Prinzip der Koexistenz ist die Kompossibilität, das Medium, in dem sie hergestellt wird, die Rationalität – in der zweifachen korrespondierenden Gestalt der Rückkopplungsstruktur des Zusammenhangs aller Seienden und des vernünftigen Handelns der Subjekte. Die Vernunft wiederum ist das Korrelat einer Weltverfassung, die in der dauernd sich verändernden Kombination und Rekombination von Zuständen der Kompossibilität besteht.

In der vernünftigen Rekonstruktion dieses offenen Prozesses ist es nämlich möglich, Zwecke *zu setzen*. Damit verändert sich der metaphysische Charakter des Weltmodells. Eine *Welt als Optimum* ist nur mit Rücksicht auf den alles bedenkenden Verstand Gottes zu konzipieren. Eine Welt, die durch Zweckhandlungen *optimiert werden*

kann, ist die geschichtliche Welt der politisch handelnden Menschen. Zwischen 1700 und 1800 erleben wir in Europa den Ursprung der Politik (im modernen Sinne) aus der Metaphysik[22] – Leibniz steht am Anfang dieses Umbruchs, Hegel vollendet ihn. Am Übergang von der *Histoire universelle à Monseigneur le Dauphin* Bossuets (1681) zu der *Étude de l'histoire à Monseigneur le Prince de Parme* des Abbé de Mably (2. korr. Auflage 1778) wird die Veränderung der Einstellung ablesbar: Geschichte wird säkular und daher aus Prinzipien und nach Vernunftzwecken gestaltbar. Damit wird das Subjekt zur aktiven Vermittlungsinstanz des Fortschritts. Eben dieses Subjekt ist dann aber auch nicht nur ein potentieller Träger der Vernunft, sondern an es kann und muß die Aufforderung gerichtet werden, vernunftgemäß zu handeln. Das sapere aude Kants, das Postulat, unter dem er begriff, was Aufklärung sei, ist davon die logische und ethische Konsequenz.

Die Begründung des Fortschritts auf die zwecksetzende Tätigkeit vernünftiger Subjekte ist das Merkzeichen für den Beginn der Moderne, die zugleich die Globalisierung der europäischen Aufklärung ist. Aus der Aufklärung ging mit der französischen Revolution die Form der neuzeitlichen Gesellschaft hervor – einschließlich der nur durch die Ideologie der „invisible hand“ zusammengehaltenen Dualität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von *citoyen* und *bourgeois*. In der Partikularität der Zwecke bürgerlicher Individuen ging die Allgemeinheit des *commune bonum* verloren. Thomas Hobbes hatte diesen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft erkannt und daraus die staatsrechtliche Konsequenz gezogen, das Allgemeine durch Ausübung von Zwang durchzusetzen. Hegel versuchte den vernünftigen Ausgleich darin zu finden, daß er zwar den Staat „einerseits als eine äußerliche Notwendigkeit“ anerkannte, andererseits ihn aber als den „immanenten Zweck“ der gesellschaftlichen Vermittlungen „in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und der besonderen Interessen der Individuen“ betrachtete.[23] Die ontologische Struktur, die dieser in der kapitalistischen Gesellschaft (wie überhaupt in Klassengesellschaften) nur idealiter konzipierbaren Einheit von allgemeiner Vernunft und Privatinteressen zugrundeliegt, hat Leibniz, seiner Epoche weit vorauseilend, angegeben: Indem jedes Einzelne in unverwechselbarer und unaustauschbarer Einzigkeit je an seinem Ort (seinem „Weltpunkt“) ein Spiegel der ganzen Welt ist und genau diese Reflexion des Ganzen seinen Inhalt und seine Besonderheit ausmacht, konstituiert es sich

einerseits durch seine Perspektive ganz und gar als Einzelnes und ist andererseits zugleich selbst das Allgemeine, weil ihm nichts anderes zukommt als allen anderen Einzelnen, nämlich die Spiegelung der ganzen Welt, wenn auch in seiner besonderen standortbezogenen Perspektive.[24] Das Weltmodell, das die Relationen der Substanzen als ein universelles Reflexions- oder Widerspiegelungssystem beschreibt, macht die grundlegende dialektische These einsichtig, daß das Einzelne selbst das Allgemeine *ist* (wenngleich es dies erst in der Reflexion der Reflexion *erkennt).*[25]

Es zeigt sich also, daß für Leibniz das Allgemeine in dreifacher Notation faßbar wird (und darin zeigt sich die politische Bedeutung des metaphysischen Modells); nämlich

– logisch als *generalitas*, die in der *notio distincta* einer Sache gegeben ist;
– ontisch als *totalitas*, die in der *harmonie universelle* als umfassender Zusammenhang konstituiert wird;
– politisch-metaphysisch als das *commune bonum*, das durch die vernünftige Abstimmung der individuellen Interessen aufeinander hergestellt wird.[26]

Das Allgemeine zu denken ist Sache des Vernunftbegriffs; ihm gemäß zu handeln ist die Freiheit aus Vernunftbestimmung. Diese Freiheit reklamiert Leibniz als unverzichtbares Erbstück europäischer Philosophie und als Ziel europäischer Geschichte. Im Sozietätsentwurf von 1671 schreibt Leibniz: „Ist der Verstand größer als die Macht, so ist, der ihn hat, vor unterdrückt zu achten“ (Pol. Schr. II, S. 33).

[1] Gerhard Krüger, *Leibniz als Friedensstifter*, Wiesbaden 1947.
[2] Rudolf W. Meyer, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg 1948.
[3] Zur Biographie von Leibniz: Eric J. Aiton, *Leibniz. Eine Biographie*, Frankfurt a.M. 1991.
[4] Josef König stellte 1946 seinen Gedenkvortrag unter den Titel: Das System von Leibniz. Siehe Josef König, *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1978, S. 27ff.
[5] Karl Marx an Friedrich Engels, 10. Mai 1870: „You know my admiration for Leibniz“. MEW, Band 32, S. 504. – Zur Bedeutung von Leibniz für Marx vgl. meinen Vortrag in der Rosa-Luxemburg-Gesellschaft, Leipzig, 25.9.1996.
[6] KS, S. 177: „Alles Mögliche strebt nach Existenz und existiert daher, wenn nicht etwas anderes, das auch zur Existenz strebt, es daran hindert und mit dem ersteren unverträglich ist, woraus folgt, daß immer diejenige Verbindung der Dinge existiert, in der am meisten existiert …“ Vgl. den ganzen folgenden Abschnitt. – Ich zitiere hier und im weiteren die deutsche Übersetzung, wo eine solche vorliegt. Wo ich aus unübersetzten Manuskripten zitiere, gebe ich sowohl die originalsprachliche wie die deutsche Fassung.
[7] Zum Verhältnis von Leibniz und Hegel siehe Kap. 7.
[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rechtsphilosophie*, Vorrede.
[9] Christian Wolff, Von der Sittenlehre der Chineser, in: *Gesammelte kleine philosophische Schrifften*, sechster und lezter Theil, Halle 1740, S. 174.

[10] Christian Wolff, *Philosophie practica universalis*, Frankfurt a.M./Leipzig 1738.

[11] Ebd., § 11, S. 8.

[12] Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW, Band 20, S. 307. – Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Zu Friedrich Engels' Begründung der Dialektik der Natur, in *DIALEKTIK* 12, Köln 1986, S. 50ff.

[13] In seinem Rekurs auf die allgemeinen Regeln des Naturrechts stützt Leibniz sich auf das Lehrbuch von Johann von Felden, *Elementa juris universi*, Frankfurt a.M./Leipzig 1664. Vgl. Grua, S. 595f. Leibniz' Auseinandersetzung mit Grotius und Pufendorf, für die 1673 (das Erscheinen von Pufendorfs De officio) einen *terminus post quem* angibt, setzt die Kenntnis von Felden voraus.

[14] Ebenso ebd., S. 608f. „Honeste vivere nihil aliud est quam virtutem colere; virtus autem est habitus agendi cum ratione – Ehrenhaft leben ist nichts anderes als die Tugend pflegen; die Tugend aber ist die Haltung, aus der heraus mit Vernunft gehandelt wird". Ebd., S. 609.

[15] Vgl. Kap. 3.

[16] Vgl. Hans Heinz Holz, *Descartes*, Frankfurt a.M./New York 1994, S. 84ff.

[17] Vgl. NA; dazu Wybe Sierksma, *Zur Ontologie des Verstandes*, Köln 1993.

[18] Von dieser Auffassung getragen ist der aufklärerische Erziehungsanspruch, den Leibniz in der Klassengesellschaft an die herrschende Klasse stellt. Er sagt, es sei „der Herr schuldig seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig". KS, S. 402. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied/Berlin 1968.

[19] Vgl. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt 1955, Band I, S. 39f. Siehe Nikolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin ^{3}1966, S. 50: „Real möglich im strengen Sinne ist durchaus nur das, dessen Bedingungen alle bis zur letzten erfüllt sind. Solange noch eine fehlt, ist die Sache nicht möglich, sondern vielmehr unmöglich. Dabei bedeutet Erfülltsein der Bedingungen nichts Geringeres als ihr reales Vorhandensein, also ihr Realwirklichsein". Vgl. dazu die Kritik Josef Königs, *Vorträge und Aufsätze*, S. 70ff. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, Berlin 1954, S. 261ff. (= *Gesamtausgabe*, Band V, Frankfurt a.M. 1959, S. 278ff.) hat sich erfrischend polemisch (wenn auch nicht immer philosophiehistorisch korrekt) mit der „Entwirklichung des Möglichen" auseinandergesetzt.

[20] Über Seinsgrade siehe Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in: *Gesamtausgabe, Bd*. 13, Frankfurt a.M. 1970, S. 285ff.

[21] Siehe „perficio" in Karl Ernst Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1976.

[22] Vgl. Hans Heinz Holz, Die nachmetaphysischen Wurzeln der Politik in der europäischen Moderne, in: Manfred Buhr (Hg.), *Das Geistige Erbe Europas*, Neapel 1994, S. 236ff. Der von Manfred Buhr herausgegebene Sammelband stellt der allein von Konzernstrategien geleiteten und kapitalistischen Expansionsbedürfnissen entsprungenen Europa-Politik ein aus der Vielfalt europäischer Kulturtradition erwachsenes Europa-Bild entgegen.

[23] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 261. In Hothos Vorlesungsnachschrift wird die Beziehung zum aufklärerischen Vernunftpostulat und damit zu Leibniz noch deutlicher: „Der Staat also ist als Verwirklichung der Vernunft dem vernünftigen Willen jedes Individuums entsprechend. Der Mensch ist vernünftig, aber darum weiß er noch nicht von seiner Vernünftigkeit". Zitiert nach G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Hermann Klenner, Berlin 1981, S. 514f.

[24] Die volle Strukturbestimmung dieses ontologisch (nicht erkenntnistheoretisch) fundierten Widerspiegelungskonzepts kann hier nicht erörtert werden. Siehe dazu Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, sowie *Weltentwurf und Reflexion*, Stuttgart/Weimar 2005.

[25] Hegel hat dies dann formuliert. Der Verstand übersieht, „daß das Einzelne ebensosehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist". *Enzyklopädie* § 214. Dazu notiert Lenin: „NB. Einzelnes – Allgemeines". Lenin, *Werke*, Bd. 38, Berlin 1964, S. 169. Dieser Gedanke ist ihm so wichtig, daß er ihn in dem Manuskript „Zur Frage der Dialektik" wieder aufnimmt: Ebd., S. 340. Lenins Konspekt zu Feuerbachs Leibniz-Buch zeigt, daß er schon anhand von Leibniz auf dieses Problem hingeführt wurde. Ebd., S. 68f. Lenin las Feuerbachs Leibniz-Darstellung parallel zu Hegels *Wissenschaft der Logik*. Zu Feuerbachs Leibniz-Bild vgl. Hans Heinz Holz, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie* Bd. II.

[26] Ich greife gern die Bemerkung von Dieter Wittich auf, es sei darauf hinzuweisen, daß *generalitas* und *totalitas* nur im spekulativen Begriff – Leibniz' *notio completa* – konvergieren. Aus dieser Einschränkung ergibt sich, dass zwischen der kontingenten Wirklichkeit und Selbsterkenntnis des einzelnen Subjekts und dem allgemeinen Zweck eine unaufhhebbare Differenz bleibt, die nur approximativ in spekulativer Methode einem

Minimum entgegengeführt werden kann.

5. Die Theodizee

1. Der Anlaß für die Entstehung des Werkes

1710 wurde die *Theodizee*, dieses umfänglichste zu Lebzeiten veröffentlichte Werk von Leibniz, in Amsterdam verlegt und hat ein Jahrhundert lang das Bild der Leibnizschen Philosophie entscheidend bestimmt. Voltaires Spott richtete sich gegen die Lehre von dieser Welt als der besten aller möglichen, Kants Kritik entzündete sich an der erkenntnistheoretisch nicht abgesicherten Metaphysik, und noch Hegels Idee, im Entwicklungsgang des Geistes eine unabdingbare Notwendigkeit aufzuweisen und ihm optimistisch ein gelingendes Ende, eine verwirklichte Selbstentfaltung des Absoluten zu bescheinigen, knüpft an die Leibnizsche Rechtfertigung des Übels in der Welt an.

Wie fast alle Leibnizschen Niederschriften ist auch die *Theodizee* aus einem mehr zufälligen äußeren Anlaß entstanden. Pierre Bayles, des großen französischen Skeptikers, *Dictionnaire critique* hatte die Gemüter erregt. Bayle stellte die Frage, wie ein allweiser, allgütiger und allmächtiger Gott das Leiden und die Sünde in der Welt zulassen, ja eigentlich verantwortlich erzeugen konnte; sein anklägerischer Zweifel am Sinn und Wohlwollen Gottes, seine scharfsinnigen Beweise gegen die Rechtfertigung Gottes konnten im Jahrhundert der Aufklärung, in einem Jahrhundert, das kein *„credo quia absurdum“* kannte, ihre Wirkung nicht verfehlen.

Die Wellen dieses ideologischen Erdbebens setzten sich bis an den stillen Hof von Hannover fort. Leibniz sollte den Fürstinnen aus ihrer Beunruhigung helfen. Im Park von Herrenhausen, in den Jahren 1701 bis 1705, wurden die Gespräche geführt, die dann die Abfassung der *Theodizee* bestimmten. Man muß sich die Atmosphäre im Umkreis der Kurfürstin Sophie und ihrer Tochter Sophie Charlotte von einer ernsten und bemühten Schöngeistigkeit erfüllt denken, weniger schwärmerisch als später im Weimar Goethes, aber doch auch nicht im strengen Sinne wissenschaftlich-abstrakt, indessen von starker rezeptiver Bereitschaft

im Geistigen wie im Persönlichen Leibniz gegenüber. Man nahm seine Worte begierig auf, brachte Fragen und Einwände vor (die sich gewiß nicht auf der Höhe Leibnizscher Metaphysik, wohl aber auf der der Bayleschen Popularphilosophie hielten) und brachte eine Diskussion in Gang, die den mit Resonanz aus persönlicher Nähe nicht verwöhnten Philosophen zum Ausspinnen von Gedanken und gedanklichen Möglichkeiten anregte.

Die Stimmungslage bestimmt den Stil des Werkes, des widersprüchlichsten, das Leibniz je schrieb. Weite Strecken hindurch bleibt das Buch erbaulich. Man spürt das Bemühen, eingängig zu sein und den gehobenen Unterhaltungston des gebildeten Gesprächs zu finden. Ermüdend schließen sich lange referierende Passagen über die verschiedenen Lehrmeinungen aus Antike, Patristik, Scholastik und zeitgenössischer Philosophie und Theologie an, die als Material gegen den gelehrten Bayle zusammengetragen wurden. Der scholastische Duktus der Gedankenentwicklung, ausgehend von der Zusammen- und Gegendarstellung von Autoritäten, setzt sich hier fort, ein oft langweiliges Zeugnis der immensen Belesenheit des Autors.

Doch dann wetterleuchtet es plötzlich. Es kommen Paragraphen, in denen der apologetische Bauplan des Werkes gesprengt und eine gänzlich disparate Metaphysik entwickelt wird. Man merkt: Hier spricht Leibniz „mit metaphysischer Strenge"; er legt den gemeinverständlichen Ton ab und entwickelt die spekulative Systematik. An diesen Stellen wird die *Monadologie* vorgedacht, und sinnvollerweise stellt Leibniz in dieser seiner letzten Systemschrift von 1714 an den entsprechenden Stellen die Konkordanz mit den bezüglichen Paragraphen der *Theodizee* her. Man möge diese Hinweise der *Monadologie* ernst nehmen; sie geben einen Fingerzeig auf den *philosophischen* Gehalt der *Theodizee*, der unter dem theologischen Wust verborgen ist.

Nicht daß Leibniz das Theologische als ein Zugeständnis aufgefaßt hätte, das er dem durch theologische Streitfragen inspirierten Geist der Zeit hätte machen müssen. Er war selbst ein gläubiger Christ, wenn er auch seine Philosophie als eine ganz und gar säkularisierte weltimmanent entwickelte und für sie des Rekurses auf Gott nicht bedurfte. Die Metaphysik kommt mit einer als oberster Weltbegriff verstandenen *monas monadum*, einer höchsten, umfassenden, die Einheit der Welt darstellenden Substanz aus. Der Mensch Leibniz brauchte wohl den persönlichen Gott Luthers, der Philosoph bediente sich der

Gottvorstellung als Instanz einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Er *löst fiir sich* den Widerspruch, indem er Gott und die *monas monadum* als dasselbe denkt und je nach philosophischer oder religiöser Perspektive die weltlich-substantiellen oder transzendentpersonalen Aspekte hervorhebt. So kann Leibniz mit gutem, wenn auch gespaltenem Bewußtsein zugleich Philosoph der Weltimmanenz und Theologe der personalen Gottestranszendenz sein. Nur daß eben dieses theologische Moment, von seinem philosophischen System her, eine überflüssige, bloß subjektive Zutat, ein rein privates Bekenntnis bleibt.

2. Der Ursprung des Übels

In der *Theodizee* unternimmt Leibniz nun einen gewagten Seiltänzertrick: Er rechtfertigt den in seinen *personalen* Eigenschaften angegriffenen christlichen Schöpfergott durch die eherne Notwendigkeit der in der Struktur der Welt gegründeten und durch sie verbürgten *allgemeinen* Gesetzlichkeiten. Weil die Welt notwendig so ist, wie sie ist, und nicht anders sein könnte, muß Gott sie als solche mit ihren Übeln wollen, er muß die Übel als unerläßliche Mitbedingungen dieser Welt in Kauf nehmen und muß sie zulassen. Denn eine bessere Welt als diese bestehende könnte er nicht schaffen, sie ist die beste aller möglichen.

Warum aber, so fragte Bayle, hat Gott der Allgütige auch nur dieses geringe Leid, diese relativ unbedeutende Schlechtigkeit zugelassen? Hätte er als der Allmächtige nicht schlechthin jedes Übel aus der Welt verbannen können?

Leibniz' Gedankengang, die Unerläßlichkeit der Mängel zu beweisen, knüpft an scholastische Traditionen an. Er gibt ihnen aber einen neuen Akzent, ja eine grundsätzlich andere Wendung, an die dann Goethe und Hegel, jene beiden anderen großen Realisten, die das Negative als erforderliches Moment in ihr Weltbild aufnahmen, anknüpfen konnten. Goethes Mephistopheles und Hegels Negation sind Geisteskinder der Leibnizschen *Theodizee*.

Zum Wesen jedes Geschöpfes, überhaupt zum Wesen jedes Einzelnen gehört seine Begrenztheit, seine Endlichkeit. Nur das Ganze ist unendlich und keinen Schranken unterworfen. Jedes Partikuläre, jeder Teil muß von seinem Nachbarn, von allen andern Teilen unterschieden sein. Ihm müssen Eigenschaften fehlen, die andern Teilen des Ganzen zukommen (und umgekehrt). So bleibt, dem Gesetz von Teil und Ganzem

zufolge, jedes Einzelne unvollkommen, da Vollkommenheit nur dem Ganzen zukommen kann. Indem Gott die Welt schuf, das heißt ein Ensemble von Individuen, die Glieder eines Ganzen (eben der Welt) sind, mußte er auch die Unvollkommenheiten dieser Individuen schaffen. Sonst hätte er nichts schaffen dürfen, was zweifellos weniger gewesen wäre, als etwas zu schaffen. Gott als Schöpfer mußte die Unvollkommenheit der Geschöpfe in Kauf nehmen.

So hat alles Übel seinen Ursprung in der Privation, in der Tatsache, daß dem Einzelnen zahlreiche Eigenschaften des Ganzen mangeln. Nicht zwei Prinzipien sind es, das Gute und das Böse, die sich in der Welt bekämpfen (wie die Manichäer behaupten), sondern alleiniges Prinzip ist das Gute, das das Übel in sich einschließt und aus sich hervorbringt, wenn es sich vereinzelt. Das Übel ist die Erscheinungsform des unvollständigen Guten. Es gibt keinen Dualismus der Mächte, sondern nur eine übergreifende, in sich unterschiedene Einheit. Das logische Gesetz der Dialektik, demzufolge das Allgemeine zugleich Gattung seiner selbst und seines Gegenteils ist, gilt vor allem auch im Reich der Qualifikationen.

Das Auseinandertreten der vielen Einzelnen in der Welt bewirkt also, daß das absolut Positive, die Welt im Ganzen, in seinen verselbständigten Teilen mit Negativem behaftet ist. Dieses Negative ist es aber gerade, das die Welt in Gang hält, denn an ihm werden der Mangel des Wirklichen und die über diesen Mangelzustand hinausreichenden Möglichkeiten manifest. Indem die teilhaft Einzelnen, vermöge ihrer mangelhaften Konstitution, in ein System gegenseitiger Negationen verflochten werden, geraten sie in Bewegung. Das ist ein komplexer Vorgang. Möglichkeiten sind im Einen aber dadurch angelegt, daß es das Nicht-Sein des Anderen ist, als solches jedoch auf das Andere bezogen bleibt und dieses, wenn auch perspektivisch, unvollkommen repräsentiert. Das universale Gefüge gegenseitiger Repräsentationen, als welches sich die Welt in der Monadenlehre darstellt und demzufolge jedes Einzelne alle anderen Einzelnen in perspektivischer Zuordnung widerspiegelt – dieses Gefüge wird in seinem Innersten im Gleichgewicht gehalten durch die Negation.

Ein im Einzelnen negativer Zustand, ein Übel, besagt also keineswegs, daß dadurch die absolute Positivität des Ganzen beeinträchtigt oder aufgehoben wäre. Im Gegenteil. Dieses Übel als teilhaftes gehört gerade zum harmonischen Gleichgewichtszustand des Ganzen, das in

immerwährender Bewegung und Veränderung nach größtmöglicher Vielfalt der Selbstdarstellung und des Ausdrucks strebt. Die Integration aller Übel ist das Wohl der Welt. Wie das Gute, indem es sich differenziert, in sein Gegenteil, das Schlechte, umschlägt, so schlägt auch das Schlechte, indem es sich integriert, wieder in sein Gegenteil um. Die Welt als ganze bleibt gut.

Um dieses Ziel zu erreichen, muß man mithin auch die Mängel und die Negativität als Mittel wollen. Sie vermitteln das Resultat, das Gute, durch ihre Wirksamkeit. (Mephisto: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und doch das Gute schafft".) Nun aber haben diese Mittel, eben weil sie *sind* und weil sie Elemente einer umfassenden Positivität sind, ihren eigenen Selbstwert, sie sind nicht nur das Nichtige, Abzulehnende, Verwerfliche, sondern sind aufzunehmen in die Anerkennung der realen Welt, gewinnen ihre metaphysische Berechtigung aus der Weltordnung, deren unabdingbarer Bestandteil sie sind. Die Mittel als die Negation des Unmittelbaren werden zum Selbstzweck als Bereicherung des Seins.

3. Die beste aller möglichen Welten

So also sei, trotz alles Übels, unsere Welt die beste aller möglichen. Warum das, warum nicht einfach eine gute? Die Beweisführung, daß Gott, weil er allgütig ist, unter allen möglichen Welten, die er hätte schaffen können, nur die beste auswählen mochte, ist ein Zirkelschluß. Denn die Güte Gottes war ja gerade angesichts der Übel in Frage gestellt worden, und man könnte sich vorstellen, daß es eine anders organisierte Welt mit zwar ebenfalls notwendigen, aber doch geringeren Unvollkommenheiten gäbe. So ist dieses einfache und von Leibniz oft vorgebrachte Argument nicht schlüssig und dient wohl auch nur dem fürstlichen Hausgebrauch. Denn innerhalb seines Systems entwickelt Leibniz einen ganz anderen, rein ontologischen Beweis.

Alles Mögliche strebt, weil es möglich ist, nach Verwirklichung. Denn die Wirklichkeit ist der Zustand, der dem Möglichen möglich ist. In-Möglichkeit-Sein trägt die Tendenz zum Wirklich-Werden in sich. Das ist seit Aristoteles ein der Philosophie geläufiger Gedanke, den Leibniz, der große Philosoph der Möglichkeit, ausgereift hat. Nun gibt es aber in einer unendlichen Welt prinzipiell unendlich viele Möglichkeiten, von denen sich zahlreiche gegenseitig ausschließen. Zugleich wirklich

werden kann nur, was zusammen möglich, kompossibel, ist. Die Kategorie der Kompossibilität ist die andere Seite der Kategorie der Negation. Auch das negativ aufeinander Bezogene muß kompossibel sein, sonst führt es zu einem Zusammenbruch des Systems.

Unter den nach Wirklichkeit strebenden Möglichkeiten werden sich nun die durchsetzen, die einen größeren Vollkommenheitsgrad aufweisen. Letzten Endes wird das System von Kompossibilitäten wirklich, das das vollkommenste, das reichste, das effektivste ist, also auch das, in dem noch am meisten weitere Entwicklungsmöglichkeiten enthalten sind. Dieses System ist das beste, unsere Welt also, *weil* sie *wirklich* ist, die beste aller möglichen – nicht als Teil, dem wir Menschen angehören, sondern als Universum im ganzen, neben dem es kein zweites geben kann (auch dieser Ansatz gemahnt wieder an Hegel).

Diese Beweisführung bleibt rein innerweltlich. Sie geht aus von der Welt im ganzen und der Vielzahl ihrer Teile und braucht einzig dieses Verhältnis, um zu dem dialektischen Realismus der Weltbejahung zu kommen. Erst die Tatsache, daß Gott als Grund für die Existenz der Welt eingeführt wird, macht aus der ontologischen Erklärung des innerweltlichen Übels eine Theodizee. Stellt man sich nämlich vor, daß der Widerstreit der Möglichkeiten (die ja noch nicht wirklich sind) damit endet, daß eine dieser Möglichkeiten den Vorzug erhält, so muß das vorziehende Prinzip ein vorstellender Verstand sein. Denn das nicht Wirkliche kann ja nur in der Vorstellung gegeneinander abgewogen werden. Ein unendlicher Verstand (unendlich deshalb, weil die in Frage stehenden möglichen Welten unendlich sind) ist aber Gott.

Mit anderen Worten: Die Darstellung der Weltentstehung als ein Wahl- und Schöpfungsakt Gottes ist der theologisch gewendete Aspekt der Dialektik der Kompossibilitäten, die rein diesseitig ontologisch zu verstehen ist. Feuerbach hat in seinem glänzenden Leibniz-Werk diesen Übergang zur Theologie als außerhalb des Leibnizschen Systems liegend (exogen) erkannt und kritisiert. Das ist die Schwäche der Theodizee, die Kants erkenntniskritische „Vernichtung der Metaphysik“ provozierte.

Gott wird durch die Notwendigkeit der Welt gerechtfertigt, er wird damit aber auch überflüssig – das ist das ungewollte und unausgesprochene Ergebnis der Leibnizschen *Theodizee*. Sie unterwirft Gott der Gesetzmäßigkeit des Universums und nimmt ihm das Recht, ja sogar die Freiheit zur Willkür. Er wird somit nur mehr der persönliche Exponent eines als eigengesetzlich erkannten Weltalls, Residuum eines

Glaubens, der in der säkularisierten Welt der Wissenschaft und Philosophie keinen Platz mehr hat, den der fromm protestantisch erzogene Philosoph aber noch treu bewahrt. Bei Leibniz zeigt sich damit erstmals deutlich eine Bewußtseinsspaltung an, wie sie seitdem in der bürgerlichen Wissenschaft symptomatisch geworden ist.

4. Theodizee als Geschichtsphilosophie

Recht verstanden, ist die *Theodizee* also als Geschichtsphilosophie zu lesen. Das christliche Mittelalter kannte das Problem der Geschichte nur in der Form der Eschatologie. Weltgeschehen war sinnvoll verstehbar nur als Heilsgeschehen, einschließlich der durchkreuzenden Bosheit, die ihrerseits nur bezogen auf den Gottesstaat in Erscheinung tritt. Außerhalb des augustinischen Schemas kommt Geschichte gar nicht in den Blick. Das gilt auch noch für den Protestantismus Luthers, ebenso Thomas Münzers, die in der Geburtsstunde der Neuzeit das christlichmittelalterliche Geschichtsbild zu retten versuchen.

Erst die Rücknahme des Weltverständnisses in die reine Diesseitigkeit einer Auslegung nach Naturgesetzen zerbrach die Möglichkeit einer gläubigen Hinnahme des Weltlaufs. Der transzendente Dualismus von heilsplanendem Gott und quer dazu stehendem Satan erwies sich einem Denken, das die Einheit der Welt aus einem Grunde zu begreifen suchte, als nicht mehr nachvollziehbar. Man kann sich diesen Drang zum Monismus gar nicht stark genug vorstellen, so stark, daß er immer wieder in einem pantheistischen Zusammenfallen von Gott, Natur und Welt gipfelte. Giordano Bruno intonierte das Thema pathetisch in der Schrift mit dem programmatischen Titel „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“, Spinoza wagte die häretische Gleichsetzung von Gott, Natur und Substanz, für Leibniz schließlich war Gott die *monas monadum*, die Monade aller Monaden, das heißt die übergreifende Struktur des Universums, dessen Ganzheit.

Bei Leibniz wird die rein immanente, diesseitige Erklärung der Welt radikal zu Ende geführt: Gott konnte keine andere Welt schaffen als diese, und er ist dem Naturgeschehen unterworfen. Gott ist damit *als Person* zwar transzendent, aber nicht frei und autonom, denn er unterliegt der Ordnung der Welt, die für ihn doch eigentlich das Andere, von ihm Gesetzte sein müßte; vielmehr wird Gott durch dieses Andere in seinem Handeln notwendig bestimmt, er wird *seinem Wesen nach* also in

die Welt hineingezogen. Gott ist mithin *als Substanz* zwar autonom, aber nicht mehr transzendent, sondern weltimmanent. In beiden letztlich objektiv nicht mehr zur Deckung zu bringenden Aspekten des Gottesbegriffs hat die Welt den Vorrang.

Nach dieser Enttheologisierung der Metaphysik bedarf die Geschichte einer Deutung. Sie ist nicht länger mehr als Verwirklichungsprozeß des Heilsplanes verständlich. Hegel bietet am Schluß dieser Epoche eine metaphysische Lösung an: Geschichte ist die sich entfaltende Selbstdarstellung des Weltgeistes. Er wendet damit den Leibnizschen Gedanken der *Monadologie*, daß der Weltprozeß die Darstellung der Welt im Einzelnen (*repraesentatio mundi*) ist, konsequent auf die Geschichte an.

Die Hegelsche Lösung setzt Leibniz jedoch nicht nur in dieser Hinsicht voraus. Mit dem Zusammenbruch des eschatologischen Prinzips, das letzten Endes die Tatsache der Erbsünde fraglos hinnimmt, ohne ihre Zulassung konträr zur Heilsgewißheit zu sehen, ist zugleich der Sinn der Geschichte zweifelhaft geworden. Die Faktizität des Übels in der Welt – des natürlichen Leidens ebenso wie der moralischen Sünde – bedarf nun der Rechtfertigung, wenn anders das Weltgeschehen überhaupt als sinnvoll gedacht werden soll. In der *Theodizee* unternimmt Leibniz diese Rechtfertigung, indem er die Negativität als notwendiges Element des Positiven, als unabdingbaren Bestandteil der Welt zu erweisen versucht. Auch hierin ist also Hegel dem Leibnizschen Vorgehen verpflichtet, er findet bei Leibniz die Positivität des Negativen vorgebildet, mit der er die *Phänomenologie des Geistes* als einen sinnvollen, gesetzmäßigen Prozeß beschreiben kann. Die *Theodizee* ist also die Geschichtsphilosophie auf der Frühstufe der Aufklärung. Später kommt – bei Leibniz schon in einer Reihe von Fragmenten angedeutet – der Gedanke der Erziehung hinzu, in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ pointiert und ebenfalls bis zu Hegel hinüberreichend. Ehe aber die pädagogische Intention auf Vervollkommnung reifen konnte, mußte der Status der Unvollkommenheit geklärt werden.

Leibniz übernimmt formal die Erklärung des Übels aus dem Mangel, besser aus der Differenzierung. Er setzt damit zugleich aber einen neuen Akzent. Denn die in der Differenzierung abgeleiteten Funktionen sind jeweils Ausdruck des ursprünglichen Ganzen. So ist im Leibnizschen System jeder Teil Ausdruck der Totalität – das heißt, er *ist* nicht das Ganze, aber er *stellt es dar*. Diese Darstellung ist variabel hinsichtlich

ihrer Klarheit und Deutlichkeit. Je deutlicher, desto vollkommener. Indem Leibniz hier die Idee der variablen Qualität einführt, schafft er Raum für die Erziehung. Durch Erziehung kann das Übel der Welt verringert, im infinitesimalen, das heißt historisch utopischen Grenzfall aus der Welt geschafft werden. Das aufklärerische Ideal des „Ausgangs der Menschheit aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) wird so metaphysisch unterbaut (und an anderer Stelle in der Verpflichtung des Aufgeklärten zur Erziehungsaufgabe auch moralisch-normativ überwölbt). Der Mensch aber hat in dieser Universalgeschichte eine besondere Dignität: Er ist es, in dem kraft des Denkens und Erkennens der Ausdruck des Weltalls zu höchster Klarheit gebracht werden kann: Das Menschengeschlecht ist das Selbstbewußtsein der Welt (wieder werden wir an Hegel erinnert).

Die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs und in die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit des Übels und des Unrechts soll darum den Menschen nicht hindern, nach bestem Wissen und Gewissen das Gute und Rechte zu tun; denn der Beigeschmack von Negativität, den alles einzelne Tun bekommt, kann gemildert werden durch rechtes Handeln. „Die ganze Zukunft ist bestimmt, daran besteht kein Zweifel. Aber da wir nicht wissen, wie sie bestimmt ist, so müssen wir unsere Pflicht tun nach der uns von Gott gegebenen Vernunft und nach den uns von ihm vorgeschriebenen Regeln, indem wir, soweit wir es können, an dem uns bekannten Guten mitwirken.“ Zu Resignation und Fatalismus ist kein Anlaß, denn erst im Zusammenwirken aller Einzelnen stellt sich das Gute des Ganzen her. Und nicht die Freiheit zum Willkürlichen, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit des Vernunftgemäßen ist es, die den Menschen davor bewahrt, das Übel zu vergrößern, und ihm die Chance gibt, es im Fortschritt der Geschichte zu verringern. Wenn Freiheit ein Wollen ohne die stärkeren Gründe wäre, so bedeutete sie gerade Knechtschaft. Meint Freiheit aber das Handeln aus der Notwendigkeit erkannter Gründe, so ist sie stärkste Bindung. Solcher Bindung ist selbst Gott unterworfen, denn er kann nicht wider die Vernunft handeln. Um so mehr sollten die Menschen sie nicht durch die Willkür einer Freiheit zum Beliebigen ersetzen. Gott und das Gute und das gesetzlich geordnete Ganze der Welt sind letztlich eines und dasselbe, und der Mensch ist ein bevorzugter Teil dieses Ganzen, weil er mit der Fähigkeit ausgestattet ist, zu denken und zu erkennen.

Diese Geschichtsphilosophie nimmt Natur-, Menschen- und Gottesreich

zusammen. Universalgeschichte ist wirklich Geschichte des Universums – und es ist bezeichnend (und weniger grotesk, als man meinen möchte), daß Leibniz seine Geschichtsschreibung des Welfenhauses mit der *Protogäa* begann, also mit einer geologischen Darstellung der Erdgeschichte. Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte gehen in dieser Sicht in eine organische Einheit ein. So muß auch in der Erklärung der Natur des materiellen Übels die Natur des moralischen Bösen schon mit angelegt sein – Leibniz kann darin keinen prinzipiellen Unterschied gelten lassen. Und umgekehrt muß die wachsende Verdeutlichung der Weltdarstellung im Bewußtsein auch die Möglichkeit geben, natürliche Übel einzuschränken: Medizin und Technik haben in der bevorzugten Betonung, die sie bei Leibniz finden, diese metaphysische Bedeutung. Der Fortschritt des Menschengeschlechts ist ein Fortschritt des Universums insgesamt.

So finden wir in der *Theodizee* alle Grundgedanken der Aufklärung: die Fortschrittsidee der Enzyklopädisten und Hegels Rechtfertigung des Bestehenden, das moralische Gesetz Kants und den pädagogischen Eros Lessings, den Naturalismus der Spinozisten und Herders Menschheitsgeschichte. Wie nach einer gewaltigen kosmischen Explosion die Folgegestirne ihre Muttersonne umkreisen, so bleiben mehr als ein Jahrhundert lang die Philosophen auf Leibniz bezogen, indem sie aus den Trümmern seiner Metaphysik ihre Systeme bauen.

Im geschichtsphilosophischen Horizont der *Theodizee* entsteht die Sinneinheit der Welt in ihrem ganz und gar diesseitigen Prozeß. Von daher ist es Leibniz nicht nur theologisch, sondern auch real-philosophisch möglich zu sagen, daß diese Welt die beste aller möglichen sei. Nicht, weil sie bereits so gut wäre, wie Voltaire es mit Absicht satirisch mißverstand. Vielmehr, weil sie als System universaler Repräsentation, in dem jedes Einzelne das Ganze ausdrückt, alle Möglichkeiten einschließt, auch aus dem beschränkten Einzelnen ein in sich Vollkommenes zu machen. Diese Möglichkeiten zu erkennen und im Geschichtsprozeß zu verwirklichen, ist Sache des Menschen. Er ist vorzüglich das Instrument im fortschreitenden Realisierungsprozeß des Weltalls, das dem allgemeinsten ontologischen Gesetz folgt, demgemäß alles Mögliche seine Existenz aus sich hervorbringt.

Inwiefern Leibniz’ Lobpreisung der Welt eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes ist, kann man kaum mehr sagen. Denn unversehens ist Gott als Person, sooft auch von ihm gesprochen wird,

aufgehoben, als Substanz aber verschmilzt er ganz mit dieser Welt. Und weil die *Theodizee*, auf das religiöse Bedürfnis ihrer Zeit zugeschnitten und in der exoterischen, das heißt philosophisch uneigentlichen Laiensprache geschrieben, diesen metaphysischen Sachverhalt nicht eindeutig herausstellt, sondern zwischen einem personalen Gottesbegriff und einem pantheistischen Substanzbegriff oszilliert, schrieb Leibniz wenige Jahre später, 1714, die *Monadologie* als Erläuterung zur *Theodizee*, jenes kleine reifste und letzte Werk, in dem nun „mit metaphysischer Strenge“ eine dialektische Philosophie der Welt ausgebreitet wird.

6. DIE DIALEKTIK

1. Dialektik von Substanz und Struktur

Die Zwei-Einigkeit von Substanz und Struktur, von materiellem Daß-Sein und formhaftem So-Sein ist die Grundlage, auf der sich die Leibnizsche Dialektik entfaltet. Wir haben gesehen, daß diese Grundlage selbst schon eine dialektische ist, insofern die Substanz die Struktur aus sich hervorgehen läßt, also der Seinsgrund der Struktur ist – aber andererseits erst zu sich selbst kommt, erst Substanz wird, insofern sie in ihrem einmalig-einzigartigen Bedingtsein durch alles übrige Seiende strukturiert wird. Der erste Aspekt ist der appetitive, der zweite der perzeptive, und es ist nun das Eigentümliche der Leibnizschen Ontologie, daß keiner dieser Aspekte isoliert gesehen werden kann und darf, daß jeder nur das ist, was er ist, indem zugleich der andere zusammen damit erscheint. Wird in der Interpretation die eine oder andere Seite des Substanz-Struktur-Seins ungleichmäßig betont, so ergibt sich sofort ein schiefes Bild der Leibnizschen Philosophie, die dann bloß ausgedacht erscheinen muß. Und so hat tatsächlich eine Philosophiehistorie, die diese innere Zwiefältigkeit nicht durchzuhalten vermochte, Leibniz einmal als heillosen Spiritualisten, ein andermal als vor- und unkritischen Realisten dargestellt – obwohl er doch nichts anderes als ein konsequenter Dialektiker war.[1]

Leibniz hat, um diese dialektische Einheit zu bezeichnen, den Terminus *Monade* geschaffen, um den wir uns – als um den Zentral- und Schlüsselbegriff seines Denkens – im 2. Kapitel bemühten. Es zeigte sich, daß die Monade, insofern sie Substanz ist, das Identisch-Eine der wechselnden Formbestimmungen, das materielle Substrat des Seienden bezeichnet. Fragen wir uns jedoch, *was* diese Monaden-Substanz *ist*, so müssen wir, um ihr *Sein* als ein individuelles zu begreifen, alsogleich auf den Strukturbegriff der *perceptio* verweisen, sie also von der Struktur her erklären. Die Struktur scheint demgemäß das Vorgängige zu sein, ihr scheint die ontologische Priorität zuzukommen.[2] Das Substantielle

scheint sich in ein Derivat der Struktur zu verflüchtigen.

Nun geht es aber umgekehrt genauso. Fragen wir, was diese Struktur denn sei, die sich als *perceptio* in der Substanz manifestiert, so ergibt sich, daß sie überhaupt nur *ist* und *etwas ist*, insofern sie sich eben *in* der Substanz niederschlägt, *an* ihr realisiert. Die Substanz muß sein, damit sie strukturiert sein kann. Strukturelles kann nur unter dem Schema des Attributs begriffen werden, so wesentlich und unentbehrlich dieses Attribut auch sein mag. Struktur ist immer Struktur *von* etwas. Dieses „*von*" wohnt jedem Formbegriff ursprünglich ein und bezeichnet die Unselbständigkeit der Form gegenüber dem Stoff, an dem sie haftet. Setzen wir also bei der Struktur an, so werden wir auf die Substanz als das Vorgängige, als das ontologische Prius zurückgeführt und gehen mithin gerade den umgekehrten Weg als jenen, den wir gehen mußten, wenn wir mit dem Sein der Substanz begonnen hatten. Es zeigt sich, daß jeder dieser beiden Wege auf den anderen zurückführt, daß diese Umkehr, die den Endpunkt des einen notwendig zum Ausgangspunkt des anderen, des Rückwegs, macht, unaufhebbar ist und im Wesen der Sache liegt, wobei es gleichgültig ist, an welchem Ende man anfängt.

So haftet die Form nicht nur am Stoff *kata ton dynaton* – gemäß der objektiven Möglichkeit, die der Stoff vorschreibt, sondern entbindet ihn erst zu sich selbst als das so oder so Seiende, Gewordene, Wirkliche. Weil die je eine Form, die der Stoff austrägt, nie das zu erschöpfen vermag, was er zu sein vermöchte, darum bleibt der Stoff auch als geformter ein *dynamei on*, zur Umwandlung und Umformung bereit, mit möglicher Tendenz aufs Neue, Bessere, Vollkommenere.[3] In diesem Sinne kann man geradezu sagen, daß jedes wirkliche Seiende (vermöge seiner so und nicht anders gearteten Struktur, die nur perspektivisch *einen* Ausschnitt aus dem Horizont dessen akzentuiert, was das Seiende sein könnte) sich stets im Zustande der *Privation* befindet. Es ist nämlich durch die Struktur der Verwirklichung anderer, in ihm angelegter Möglichkeiten beraubt, die ihm nun nur noch im privativen Modus des Nicht-Seins, aber Möglich-Seins zukommen. So erklärt sich nun zwanglos der *appetitus* als das Streben der Substanz auf Möglichkeiten hin, die in ihr real angelegt sind, die aber im Zustand gegenwärtiger Wirklichkeit ausgespart wurden. Bildhaft gesprochen, gibt es in der Monade einen Sog, der sie auf unverwirklichte Möglichkeiten hinzieht. Dieser Sog offenbart sich in der Substanz als Strebung, als *appetitus*. Einen solchen Sog kann es aber nur geben, weil es reale Möglichkeiten gibt, die der

Substanz offenstehen, gleichsam wie ein leerer Raum, in den sie hineintreten kann.[4] Daß es solche Möglichkeiten gibt, ist wiederum nur dadurch zu erklären, daß die Welt als Ganzes in die Monade strukturell, strukturgebend und -bildend eingeht, was als *repraesentatio mundi* bezeichnet wurde, daß die Monade aber als endliche sie nur teilhaft realisieren kann, den unendlichen Horizont hingegen nur unerschlossen, wenn auch erschließbar bereithält (Unterschied von *distinctum* und *confusum*). Die *repraesentatio mundi* ist also die Bedingung der *privatio*, durch welche wiederum der *appetitus* in Tätigkeit gesetzt und gehalten wird. Es zeigt sich eine unendliche Beziehungsmannigfaltigkeit des Systems, in dem eines vom anderen abhängt und getragen wird und in dem alles in beweglicher, funktioneller Abhängigkeit voneinander steht, also nicht statisch fixiert ist. Wir haben hier jene eigentümliche dialektische Figur des „offenen Systems“ vor uns, das intensional durch die nie abzuschließende Wiederholbarkeit seiner internen Relationen, extensional durch die unendliche Menge seiner Glieder definiert ist. Diese Hineinnahme der Unendlichkeit als horizontische Größe in ein systematisches Ganzes (ein Vorgang, der dem der Infinitesimalrechnung entspricht) bewirkt, daß die systematische Geschlossenheit nicht zur statischen Abgeschlossenheit wird, sondern immanent-weltlich immer wieder einen transitorischen Charakter bekommt.

2. Dialektik von Einheit und Vielheit

Die Substanz-Struktur-Dialektik ist in gewisser Weise die weiterentwickelte, differenziertere Gestalt der alten Stoff-Form-Dialektik, die bei Aristoteles erstmals methodisch formuliert worden war und sich dann – ungelöst – als roter Faden durch die mittelalterliche Philosophie gezogen hatte. Daneben läuft aber noch eine andere dialektische Linie, die von Platons Altersdialogen herkommt und ebenfalls in die Leibnizsche Dialektik eingegangen ist, ja entscheidend dazu beigetragen hat, daß das Substanz-Struktur-Problem auf der Basis einer universellen Dialektik gelöst werden konnte. Wir meinen das Widerspiel und den Zusammenhang von Einheit und Vielheit, von *hen* und *polla*, von Platon im *Parmenides* analysiert und auf die Grundkategorie des Anderen, des *heteron* bezogen.[5]

Leibniz war tief beeindruckt von der unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seienden, wobei ihm diese Vielheit nicht nur als

quantitativ-numerische, sondern auch als eine qualitative erschien, dergemäß jedes einzelne Seiende von einem anderen nicht allein der Zahl nach (*solo numero*), sondern auf Grund seiner einmaligen und unverwechselbaren Beschaffenheit unterschieden ist. „Ferner habe ich bemerkt, daß kraft der unmerklichen Abwandlungen zwei individuelle Dinge nie vollkommen ähnlich sein können und daß sie stets mehr als einen bloß *numerischen* Unterschied aufweisen müssen.“ (NA, Vorwort, S. XXIX.)[6] Wir haben gesehen, daß diese unterschiedliche Beschaffenheit letztlich eine solche der Strukturverschiedenheit ist, die durch die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Standortes eines Seienden hervorgerufen wird. Leibniz fixiert diesen Tatbestand, demzufolge jede Substanz eine unterste Art ist, in der sogenannten *lex identitatis indiscernibilium* – dem Gesetz der Identität des Ununterscheidbaren. Was nicht auf Grund irgendwelcher qualitativer Merkmale voneinander abgehoben werden kann, ist auch nur eins, nicht zwei oder mehreres. Dieses Gesetz hat – wie fast alle Leibnizschen Prinzipien – einen logisch-ontologischen Doppelcharakter, auf den wir später noch zu sprechen kommen müssen. Hier betrifft zunächst nur der ontologische Aspekt. Der aber besagt, daß die Welt erfüllt ist von einer Vielheit sachlich Verschiedener.

Damit ist der Standpunkt eines radikalen Pluralismus bezogen, der nicht eine Pluralität der Zahl, sondern des Wesens behauptet. Ein solcher Standpunkt bleibt natürlich unbefriedigend, solange nicht ein einigendes Prinzip gefunden wird, das diese Vielheit als zusammenhängende begründet. Wir hatten gesehen, daß Leibniz im Namen der Einheit der Welt gegen den cartesianischen Dualismus auftrat. Sicher tat er dies nicht, um stattdessen eine chaotische Vielheit an die Stelle der Zweiheit zu setzen. Vielmehr muß die Pluralität der Formen und Substanzen auf einen gemeinsamen Weltgrund verweisen, von dem her die Mannigfaltigkeit der vielen Einzelnen sogleich als Einheit eines Ganzen gesehen werden kann. Damit ist konkret die Frage nach dem Verhältnis des Einen und Vielen gestellt, eben jene Frage, die Platon im *Parmenides* in strengster Gattungsallgemeinheit behandelt hatte.

Nicht zufällig trägt jener platonische Dialog den Namen des großen vorsokratischen Denkers, der das Sein als *hen, pan* und *syneches* in einem Atemzug bezeichnet hatte.[7] In dieser Bestimmung war schon so etwas wie eine Lösung des Gegensatzes des Einen und des Vielen vorgezeichnet: Die Vielheit ist *eins*, indem sie *zusammenhängendes*

Ganzes, das *All*, bildet. Genau an dieser Stelle setzt nun auch Leibniz ein.

Das Prinzip, kraft dessen die Vielheit zur Einheit zusammengeschlossen wird, ist eben die innere Bewegtheit der Monade durch *perceptio* und *appetitus*, die die *repraesentatio mundi* erzeugen. Wenn also die Welt in ihrer Vielheit sich in der Monade als Einheit darstellt, so ist die Monade eigentlich der Träger dieser Einheit; in ihr vollzieht sich ja der Vorgang, daß Vieles als Eines gegeben wird. Hier liegt wieder ein idealistisches Mißverständnis nahe, so nämlich, als ob Leibniz in einer Art Vorläuferschaft zu Kant die Einheit der Welt als eine solche der Perzeption aufgefaßt habe, so daß Kant mit seiner Idee der transzendentalen Apperzeption eigentlich nur den Leibnizschen Gedanken in strenger Methodik zu Ende geführt hätte.

Dieses Mißverständnis, das sich in der gängigen Leibniz-Interpretation eingenistet hat, muß aufgeklärt werden. Es konnte nur deshalb aufkommen, weil Kant und seine Nachfolger für die Dialektik bei Leibniz kein Verständnis hatten und deshalb seine Philosophie auf ein eingleisiges Schema zu reduzieren versuchten. Tatsächlich hat Leibniz die Einheit des Vielen (die Einheit der Welt) nie als eine Bewußtseinsleistung aufgefaßt. Daß die Welt in der Einzelmonade sich als Einheit (als Zusammenhängendes, als *syneches*) erweist, war für ihn vielmehr der subjektive Index des objektiven Sachverhaltes, daß die Welt eine geordnete, ein Kosmos, mithin ein Ganzes ist und nicht etwa eine chaotische Pluralität von beziehungslosen Individuen.

So gilt denn einerseits, daß die Einzelmonade die Welt in sich umfaßt – und zwar perspektivisch, so daß sie die Einheit der Welt, die auf diesen spezifischen Standort der einzelnen Monade in der *perceptio* hingeordnet ist, für sich produziert. Andererseits aber gilt auch, daß jede Einzelmonade in der Welt aller Substanzen inbegriffen ist als Glied und Teil (und demgemäß von jeder anderen Einzelmonade ebenfalls mit repräsentiert, also in deren spezifischer Perspektive produziert wird), so daß ein Gefüge entsteht, in dem alles mit allem verknüpft ist, also wieder ein Ganzes bildet. Dieses Ganze ist die Welt als eine Einheit, die eben darum als *monas monadum*, als die Einheit der Einheiten, bezeichnet wird. Diese universelle Weltarchitektur läßt nun keinen Raum mehr für subjektividealistische und transzendentalphilosophische Interpretationen! Hier wird eine objektive Welteinheit konzipiert, die sich als eine vom Individuum unabhängige Wirklichkeit offenbart.

Noch bleibt eine Schwierigkeit bestehen. Es muß nämlich gefragt

werden, wie eine unendliche Welt als Ganzes gedacht werden kann, da doch ein Ganzes stets ein Abgeschlossenes, Endliches sein muß. Kant hat, in einem Mißverständnis des dialektischen Ansatzes, den er bei Leibniz vorfand, diese Fragestellung auf die metaphysische Position der Antinomien zurückgeschraubt.[8] Leibniz hat eine andere Lösung, bei der keine unaufhebbare Antinomie stehenbleibt, vom Boden seines Systems aus entwickelt.

Wenn die Welt als eine unendliche Vielheit nicht als ein Ganzes, sondern nur als ein je und je über sich selbst Hinausreichendes zu begreifen ist, wenn es also keine definitive Grenze gibt, von der aus sie sich total erfassen ließe, so kann die objektive Idee des Weltganzen immer nur eine transitorische sein. Die Einheit einer *monas monadum* kann zwar als Grenzbegriff gedacht, aber nicht mehr als ganzheitliche Einheit vorgestellt werden; das metaphysische Problem der unendlichen Welt entspricht dabei genau dem Problem des unendlich Großen in der Mathematik, für das Leibniz die Infinitesimalrechnung und den Begriff des lim -> ∞ entwickelt hat. Wir sehen an dieser Stelle, wie ihn die Einzelwissenschaften auf gleiche Grundlagenprobleme führten, die letzten Endes nur von einer philosophischen Systematik her befriedigend gelöst werden können.

Aus der immer sich selbst überschreitenden Perzeption der gegebenen Welt (die als endliche Perzeption nie das Ganze gibt) läßt sich also die einheitliche Ganzheit des Universums nicht gewinnen. Vielmehr hatten wir gerade gesehen, wie aus diesem Spannungsverhältnis von endlicher *perceptio* und unendlicher Welt sich die ewige, unersättliche Unruhe des *appetitus* ergibt, auf Neues hinzustreben. Daß die Welt in Bewegung gehalten wird, ist mithin die Folge der realen Dialektik von Einem und Vielem, das als Ganzes wieder Eines ist.[9] Die *perceptio*, in der die objektive Einheit der Welt der Monade als Bedingungsgrund ihres Seins gegeben ist, reicht als teilhafte nicht aus, diese Einheit der Welt auch deutlich zu machen. Es müssen darum noch die horizontischen *petites perceptions*, all das, was in der Monade „schläft“, hinzugenommen werden. Sie in ihrer Gesamtheit ergeben erst die *repraesentatio mundi*, die nun ihrerseits eine vollständige, das Weltganze in sich zum Austrag bringende ist. In der Erfahrung findet sich derart zwar keine Garantie für die Ganzheitlichkeit und Einheitlichkeit der Welt. Wohl aber ist die Einzelsubstanz selbst, insofern sie nicht anders als durch die *repraesentatio mundi* überhaupt *sein* kann, Ausdruck und Abbild jener

Ganzheitlichkeit der Welt, in deren Zentrum sie für sich steht. Und zwar steht jede Einzelsubstanz für sich im Zentrum dieser ganzheitlichen Welt, ist gleichsam Brennpunkt der Einheit, weil die unendliche Welt natürlich auch unendlich viele Zentren haben kann.[10] Jedes dieser Zentren kann dann nur als Kristallisationspunkt einer spezifisch geordneten Struktur betrachtet werden, der Zusammenklang dieser Strukturen (die universelle Harmonie) ist wiederum Ausdruck für die umfassende Geordnetheit der Welt. Die Einheit der Welt wird also *im Spiegel* der Einheit der Einzelsubstanz faßbar, nicht als deren subjektive Leistung und Hervorbringung, sondern als ihr passives Ausdrücken des Seinsgrundes, aus dem sie lebt. „Eine Sache *drückt* (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere *aus*, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte geometrische Gebilde aus. Das Ausdrücken gehört zu allen Formen überhaupt und bildet einen Gattungsbegriff, von dem die naturhafte Perzeption, die tierische Empfindung und die verstandesmäßige Erkenntnis Arten sind. Bei der naturhaften Perzeption und bei der Empfindung genügt es, daß das, was teilbar und materiell ist und was sich in mehrere Dinge zerstreut vorfindet, in einem einzigen unteilbaren Ding oder in der mit wirklicher Einheit begabten Substanz ausgedrückt oder repräsentiert ist … Solches Ausdrücken kommt nun überall vor, weil sämtliche Substanzen mit allen anderen sympathisieren und bei der geringsten Veränderung im ganzen Universum sofort eine genau entsprechende Änderung erfahren, obwohl diese Änderung mehr oder minder merklich ist, je nachdem, ob die anderen Körper mehr oder minder Beziehung zu unserem eigenen haben.“[11] Was wir also im Hinblick auf die Unendlichkeit der Welt nicht erfassen können, stellt sich uns am Modell der Einzelsubstanz dar.

So wird die Einzelsubstanz zum Musterfall für die Einheit des Universums vermöge der Tatsache, daß in ihre Struktur das ganze Universum eingeht. Am Einzelnen bewährt sich das unendliche Ganze. Dieser tiefe dialektische Gedanke, der die transzendental-philosophische Rückwendung zum Subjekt und die Konstatierung unauflöslicher Antinomien überflüssig macht, ist bis heute in der Philosophie noch nicht angemessen bedacht worden. Denkt man nämlich im Sinne dieses systematischen Ansatzes weiter, so zeigt sich, daß das mit Bewußtsein ausgestattete Subjekt, weil es eben die perzeptive Struktur der

monadischen Substanz teilhaft zur wirklich distinkten, potentiell zur gänzlich distinkten erhebt, die Welt zu einer planvoll veränderbaren macht. Da aber dieses Subjekt der Welt nicht als ein ganz Anderes entgegentritt, sondern ein Teil ihrer selbst ist, aus ihr entsteht und nur das verwirklicht, was in ihr schon als reale Möglichkeit angelegt ist (nämlich die distinkte Perzeption), kommt im subjektiven Faktor die Welt zu sich selbst, zur Selbsterkenntnis und zur Freiheit, weil sie nun aus sich heraus sich umgestalten, verändern und Neues schaffen kann.

3. Dialektik von Allgemeinem und Besonderem

Erweist sich die Monade in ihrer Substanz-Struktur-Einheit als in sich dialektisch angelegt und in ihrer Verschlungenheit von Einzelsein und Weltmannigfaltigkeit auch nach außen in ein dialektisches Gefüge eingebettet, also in zweierlei ontologischer Hinsicht als dialektisch, so ist damit noch nicht alles ausgesagt; denn auch unter logischem Aspekt, der bei Leibniz ja immer zugleich ein ontologischer ist, stellt sich das Sein dialektisch dar. Leibniz macht nämlich einsichtig, daß Besonderes und Allgemeines nicht zwei entgegengesetzte logische Geltungsweisen, sondern eng ineinander verflochtene Seinsweisen sind.

Grundlage dieser Verflechtung von Allgemeinem und Besonderem ist die *lex identitatis indiscernibilium*. Wenn es keine bloß numerische Verschiedenheit gibt, sondern das der Beschaffenheit nach Gleiche nur Eines ist, aber jede Zweiheit bereits eine qualitative Andersartigkeit beinhaltet, so ist jedes Individuum nicht ein Exemplar einer Art, sondern selbst eine unterste Art, mithin ein Allgemeines. Dieses Axiom ist logisch unanfechtbar, da die numerische Vervielfältigung des Individuellen keine logisch neue Bestimmung hinzufügt, vielmehr ist die logisch relevante Besonderung eines Allgemeinen immer eine solche, die durch qualitativ unterscheidende Merkmale ausgezeichnet wird, wobei sich jederzeit denken läßt, daß dieses qualitativ Unterschiedene sich noch einmal weiter in eine Menge von Exemplaren aufgliedert, die dann aber nicht real unterscheidbar sind. Die Abzählbarkeit von Individuen ist eine rein kalkulatorische, keine logisch spezifizierende Angelegenheit. In dieser Hinsicht macht Leibniz nur ein Grundgesetz der Sprache, daß nämlich jedes Nomen ein Gattungsbegriff ist und zugleich das Einzelne darstellt,[12] in logischer Hinsicht fruchtbar. Leibniz besteht jedoch zugleich auf der ontologischen Gültigkeit dieses Satzes, und die besagt

nun in der Tat nichts anderes, als daß es kein ontisch Besonderes gibt, das nicht als Allgemeines mit allen anderen Besonderen in logischem und ontologischem Rang übereinstimme, daß also ein Besonderes sich vom anderen nicht durch ein beliebiges Teilungsverfahren, sondern nur durch eine qualitative Andersartigkeit abscheidet.

Wie das? Nun – wenn es keine nur der Zahl nach (solo *numero*) verschiedenen Substanzen gibt, so muß jede Monade, das heißt jede individuelle Substanz, ihre unverwechselbare Eigenart besitzen. Diese ist eine Besonderheit gegenüber einem Allgemeinen, das allen Individuen der gleichen Gattung zukommt. Jene Besonderheit kann aber prinzipiell keine letzte sein, sondern müßte sich, denkmöglicherweise, weiter besondern lassen, so daß das Individuum seinen möglichen Besonderungen gegenüber bereits eine Art darstellte. Das ist aber wiederum nur denkexperimentell möglich, da es ja zum ontischen So-Sein des Individuums gehört, nicht weiter mehr teilbar zu sein, also einer weiteren Aufgliederung in speziellere Exemplare seiner Art nicht mehr fähig zu sein. Folglich ist dieses Individuum in ontischer, realmöglicher Hinsicht doch wiederum ein unterstes Besonderes. Als logischer Art kommen ihm nun aber die gleichen Charaktere der Allgemeinheit zu wie den anderen Arten der gleichen Gattung. Eine logische Deduktion führt letztlich zu einer Begriffspyramide, die in einer Spitze endigt, die die oberste Allgemeinheit darstellt. Eine solche Vorstellung von oberster Allgemeinheit birgt in sich eine Aporie:[13] denn diese oberste Allgemeinheit muß wiederum in sich alle Besonderungen umfassen und kann folglich *ontologisch* nur als Inbegriff der Welt gedacht werden, also als Inbegriff der äußersten Fülle, dergegenüber die oberste *logische* Allgemeinheit als abstrakteste Leere gar nicht in Betracht kommt. Es geht hier vielmehr, wie Nikolai Hartmann richtig erkannt hat,[14] um das *Real-Allgemeine*, das als solches einen ontologischen Sinn hat, von dem der logische abgeleitet ist. Die Fülle des Real-Allgemeinen, der Welt, kann nun aber durch Besonderungen nicht mehr reicher werden; alle Besonderungen sind in ihr prinzipiell schon enthalten. Folglich müssen die Individuen, die am Real-Allgemeinen teilhaben, sich aus diesem ausgrenzen, das heißt, die Zunahme an Individualeigenschaften müßte einen Verlust an Welttotalität bedeuten. Je individueller ein Seiendes wäre, das heißt, je weniger es einem anderen gliche, um so geringer müßte seine Deckung mit dem Weltganzen sein. Das ist nun aber gar nicht möglich, da das Weltganze ja bereits alle Individualeigenschaften in

sich schließt, mithin eine Zunahme an individuellen Besonderheiten nicht die Deckung mit der Welt verringern, sondern vermehren müßte. Man fragt sich, wie die Welt, indem sie sich besondert, ihre eigene Totalität einbüßen kann, da sie ohne diese Besonderungen doch gar keine Welt wäre. Eben die Mannigfaltigkeit der Besonderungen gehört doch konstitutiv zu ihr. Diese Aporie, die das Verhältnis von Real-Allgemeinem und Besonderem belastet, hat Leibniz bekanntlich durch die *repraesentatio mundi* gelöst, jedes einzelne Individuum *ist* danach die ganze Welt, die es in sich spiegelt. Es ist also mit allen anderen Individuen durch den gleichen Inhalt des Seins verbunden, der für alle derselbe ist, jedes Individuum ist in gewisser Weise selbst die oberste Allgemeinheit. Nur der jeweilige Standort schafft eine, nun allerdings unverwechselbare, qualitative Besonderheit, die der jeweiligen individuellen Perspektive. Derart ist tatsächlich jedes Individuum zugleich – als Spiegel der Welt – oberste Allgemeinheit *und* – als perspektivische Spiegelung – einmalige Besonderheit. Das ist der Sinn jener Behauptung, daß jede Monade eine unterste Gattung, nicht nur (wie logisch-sprachphilosophisch begründet) eine unterste Art ist.

Diese dialektische Lösung des Universalienproblems, die einen uralten Streit – den, ob die Ideen (Allgemeinheiten) *ante rem* oder *post rem* oder *in re* existieren – beendigt, ist von der Philosophie nach Leibniz kaum beachtet und nie verstanden worden. Noch neueste Leibniz-Interpretationen sehen in dem Leibnizschen Ansatz, in dem sie zu Recht ein Kernstück seines Systems zu finden meinen, nur den Ausdruck für eine innerlich widersprüchliche Grundkonzeption seiner Philosophie.[15] Man hat dabei völlig verkannt, daß es für Leibniz keinen Widerspruch zwischen den beiden Seiten des Universalienstreites gab, weil für ihn jedes Einzelne sich bereits *in vollem Umfang* mit dem Allgemeinen deckt und das *principium individuationis* nicht in einer zum Allgemeinen hinzutretenden Bestimmung zu suchen ist, sondern in der sich jeweils perspektivisch bekundenden Weise, *wie* dieses Allgemeine erscheint. Auch in diesem Sinne ist die in der Monade perspektivisch gespiegelte Welt ein *phaenomenon bene fundatum*: Phänomen nämlich, insofern die Spiegelung des Allgemeinen reine Erscheinung ist, wohl fundiert jedoch, insofern diese Erscheinung das Real-Allgemeine ganz und gar im Individuellen objektiviert.

4. Dialektik als Weltstruktur

Die Leibnizsche Dialektik ist, seit Platon, der erste Versuch, die in der reinen Logik verbliebenen ungelösten Probleme von einem nicht nur methodologischen, sondern ontologisch fundierten Ausgangspunkt her zu denken und zu zeigen, daß jene Zweiheiten von Stoff und Form, von Einheit und Vielheit, von Allgemeinem und Besonderem, von Notwendigkeit und Zufälligkeit, die irreduzibel aufeinander schienen, eben doch in einer übergreifenden Einheit gegründet sind. Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit in der Welt als Momente des einen Welt-Seins zu erweisen und somit zugleich das Prinzip einer rein immanenten Welterklärung zu finden, ist der Antrieb zur Ausbildung der Leibnizschen Dialektik, ein Antrieb, der vor allem darin begründet ist, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft eine „natürliche", das heißt aus den Elementen des Weltlichen selbst abgeleitete Erklärung der Welt forderte, daß aber der metaphysische Mechanismus nicht in der Lage war, eine solche Erklärung widerspruchsfrei zu liefern, sondern (wie schon Aristoteles) eines „ersten Bewegers" bedurfte, um den Weltlauf herzuleiten. Diese Auffassung, die von den Deisten vertreten wurde und das Glaubensbekenntnis der naturwissenschaftlich und philosophisch gebildeten Welt darstellte, schien Leibniz zu Recht ungenügend und der Plausibilität zu ermangeln. Leibniz leitete damit eine Entwicklung ein, die von Hegel weitergeführt wurde und von ihm her in den dialektischen Materialismus einmündet.[16]

Wir haben der Dialektik von Substanz und Struktur, von Einheit und Vielheit, von Allgemeinem und Besonderem eine strikt ontologische Interpretation gegeben und sie demgemäß als Realdialektik des Seienden (modern gesprochen: als Dialektik der Natur) verstanden. Die Kategorien, in denen die Seinsverfassung der Welt dargestellt wird, sind begreiflicher, theoretischer Ausdruck dieser Realdialektik – ihr Widerspiegelungsgehalt beruht auf dem Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis von der Materialität und universellen Bewegtheit der Welt und von der Gesetzlichkeit des Naturgeschehens; diese naturwissenschaftliche Einsicht wird fundiert durch die spekulative Idee der Totalität der unendlichen Mannigfaltigkeit, worin das Prinzip der Geordnetheit des Vielen eingeschlossen ist. Wir weichen damit von der Auffassung Narskijs ab, der den eigentlichen dialektischen Kern der Leibnizschen Philosophie in seiner Methode sieht und die Ontologie als ein Derivat der methodologischen Prinzipien auffaßt.[17] Vielmehr scheint es mir nach dem bisher Gesagten deutlich zu sein, daß die

methodologischen Prinzipien, nach denen Leibniz verfährt, unmittelbar hervorgehen aus seiner Auffassung vom Wesen des substantiellen Seins, derzufolge jede individuelle Substanz in perspektivischer Weise die ganze Welt ausdrückt. Die von Narskij zusammengestellten methodologischen Prinzipien

1. das Prinzip der allgemeinen Unterschiede,
2. das Gesetz von der Identität des Ununterscheidbaren,
3. das Prinzip der Kontinuität,
4. das Prinzip der Diskretheit,
5. das Prinzip des Strebens nach Vollkommenheit,
6. die Tendenz alles Möglichen zu seiner Verwirklichung,
7. das Prinzip des universellen Zusammenhangs,
8. das Prinzip von Maximum und Minimum

folgen aus dem Begriff der Monade. Deren Perspektivität bedingt die allgemeine Unterschiedenheit aller Einzelnen, aber so, daß jedes Einzelne immer schon ein Allgemeines ist, weil es ja definiert wird durch die ihm eigentümliche, besondere Repräsentation der *ganzen* Welt; zugleich folgt daraus, daß zwei Seiende niemals *solo numero* (nur der Zahl nach) verschieden sind, sondern immer auch eine inhaltliche Differenz aufweisen müssen, sonst wären sie eben ein und dasselbe (inhaltslogische Auffassung). Die standpunktbedingte Einzigartigkeit jeder Einzelsubstanz macht auch deren Diskretheit gegen jede andere aus, der Zusammenhang aller in der Einheit der ganzen Welt wird hingegen gefaßt als Kontinuum. Da die Perspektivität eine unvollkommene Repräsentation des Ganzen bewirkt, jedoch das Prinzip der Monade eben uneingeschränkt die *repraesentatio mundi* ist, folgt aus dieser Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit die Tendenz zur Vervollkommnung. Vollkommenheit aber ist das Maximum an Existenz bei einem Minimum an Aufwand – und genau dieses Verhältnis gibt den zureichenden Grund dafür ab, warum etwas eher ist als nicht ist, beziehungsweise eher so ist als anders.

Sehen wir dergestalt die „methodologischen“ Prinzipien als Aspekte der Monadizität des Seins, so wird leicht einsichtig, daß sie primär einen ontologischen Sinn haben und daß ihr methodologischer Charakter die Widerspiegelung der Realdialektik des Seienden im Erkenntnisprozeß manifestiert. Dann wird der eigentliche Wert der Leibnizschen Metaphysik für die philosophische Modellierung des neuzeitlichen

wissenschaftlichen Weltbildes sichtbar (wobei zu bemerken ist, daß die Natur hier schon geschichtlich gesehen wird, wenn auch die Gesetze der Menschheitsgeschichte noch unentdeckt sind).

Leibniz hat die Welt im ganzen dialektisch dargestellt: als Zusammenhang von jedem mit allem; als Prozeß; als ein Kontinuum, innerhalb dessen sich quantitative Veränderungen vollziehen, die zu qualitativ neuen Zuständen umschlagen; als eine Totalität von Möglichkeit und Wirklichkeit, welche zwei Seinsmodi in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, das die Tendenzhaltigkeit der Wirklichkeit und die Bedingung der Veränderung ausmacht. Im einzelnen läßt sich das durch alle philosophischen Texte bei Leibniz verfolgen, und zwar mit zunehmender Klarheit und Präzision des Ausdrucks, je reifer und älter der Philosoph wird. Fest umrissen steht diese Dialektik schon im *Discours de Métaphysique* von 1686 da, dem ersten ausgereiften System-Entwurf; jedes neue Werk ist danach nur ein immer wiederholter Anlauf, die dialektischen Prinzipien, die seiner Zeit so fremd waren, noch deutlicher zu machen. Die letzte Schrift, die *Monadologie* von 1714, bringt die dialektischen Thesen noch einmal in programmatischer Kürze. Da heißt es: „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken, und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist.“ (Mon., cap. 56, KS, S. 465) Das ist die Grundthese jeder Dialektik vom universellen Zusammenhang (vgl. auch Mon., cap. 61, KS, S. 467). Daß die Totalität aller Beziehungen jedes einzelne Seiende definiert und darin der mögliche Übergang von jeder Bestimmung zu jeder anderen angelegt ist, wird unter dem Titel der *repraesentatio mundi* gedacht. Die Monade ist als Inbegriff dieses dialektischen Prinzips konstituiert.

Ebenso wird das Prinzip der universellen Bewegtheit oder Prozessualität dem Seienden mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Ich nehme es auch für zugestanden, daß jedes geschaffene Seiende und folglich auch jede geschaffene Monade der Veränderung unterworfen ist und daß diese Veränderung sogar in jeder Monade fortdauernd vor sich geht.“ (Mon., cap. 10, KS, S. 443) Leibniz wiederholt diesen Gedanken immer wieder:[18] Es gibt nichts Totes, nichts Unbewegtes in der Welt, jedes ist ständig in Bewegung und Veränderung, kraft deren es in jedem Augenblick eine veränderte Ansicht zeigt. Damit hängt auch der Materie-

Begriff von Leibniz zusammen, die Ablehnung der Auffassung von der Materie als einer trägen Masse, das Verständnis alles Materiellen als energetisch, als entelechial, als Kraft.[19]

Schwieriger ist das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität bei Leibniz zu beurteilen. Einerseits beharrt Leibniz auf dem „Gesetz des Kontinuums“ (*lex continui*), demzufolge alles in der Welt, räumlich wie zeitlich, miteinander zusammenhängt und zwischen den einzelnen diskreten Zuständen des Seienden gleitende Übergänge statthaben. Andererseits werden qualitativ verschiedene Zustände anerkannt, und im Grunde ist jeder Augenblick der Widerspiegelung der Welt in der Monade – wegen der dauernden Veränderung des Ganzen – von jedem vorhergehenden und jedem folgenden qualitativ verschieden und getrennt. Um dieses Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zu fassen, tastet sich Leibniz an den Begriff des „Umschlags“ oder der „Schwelle“ heran.[20] Der Übergang von einem Stadium zum anderen, von einem Bezugssystem zum anderen, also der qualitative Umschlag oder Sprung, vollzieht sich nicht diskontinuierlich, sondern setzt ein Kontinuum von vermittelnden Zuständen, eine gleitende Skala quantitativer Veränderungen voraus, nur daß eben im Zuge dieser kontinuierlichen quantitativen Veränderungen plötzlich[21] eine andere qualitative Artung auftritt. Die klassische Kontinuitätsphilosophie, gegen die schon die zenonischen Paradoxa polemisierten, hat diese qualitative Veränderung über dem Kontinuitätsgesichtspunkt unterschlagen, und Hegel hat gegen den Mißbrauch der Kategorie des Allmählichen das von dialektischer Position her Notwendige gesagt.[22] Hegels Ausführungen lassen nun aber keineswegs den Schluß zu, als sei durch den qualitativen Umschlag die quantitative Kontinuität aufgehoben; jener vollzieht sich vielmehr gerade *in* dieser und *durch* diese, so daß die quantitative Kontinuität nicht im Widerspruch zum qualitativen Sprung steht, sondern dessen Bedingung ist. So versteht Hegel dieses Verhältnis, das er an der Kategorie Allmählichkeit entwickelt, wobei im Prozeß sprunghafter Verwandlungen die quantitative Kontinuität die Rolle der *Vermittlung* spielt, also jener zentralen Kategorie des Hegelschen Denkens zugeordnet ist, ohne welche seine Dialektik nicht gedacht werden kann.[23] Indem auch Leibniz schon Kontinuität und Diskontinuität als zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts, nämlich der qualitativen Veränderung, betrachtet, steht er in großer Nähe zur Hegelschen Lösung des Problems, die dann ihrerseits von Engels aufgenommen und

weiterentwickelt wird. Leibniz' Erörterungen in den *Nouveaux Essais* zeigen genau jenen Doppelaspekt. Einmal besteht *er* auf der *lex continua* als dem Grundzug alles quantifizierend-naturwissenschaftlichen Denkens: „Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner größten und bewährtesten Grundsätze, *daß die Natur niemals Sprünge macht*. Das nannte ich das *Gesetz der Kontinuität*, als ich von ihm einmal in den ersten Heften der ‚Nouvelles de la République des Lettres' sprach. Der Nutzen dieses Gesetzes für die Physik ist sehr bedeutend: Es enthält in sich, daß man stets durch einen mittleren Zustand hindurch vom Kleinen zum Großen und umgekehrt fortschreitet, sowohl dem Grade wie den Teilen nach; daß niemals eine Bewegung unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch in sie zurückgeht, außer durch eine kleinere Bewegung hindurch, wie man auch niemals eine Strecke oder Länge völlig durchlaufen kann, ohne zuvor eine kleinere Strecke zurückgelegt zu haben." (NA, Vorwort, S. XXIX) Auf der anderen Seite stellt er diskontinuierliche Zustände verschiedener qualitativer Beschaffenheit einander gegenüber, wie Ruhe und Bewegung, Schlaf und Wachen, wahrnehmbare und nichtwahrnehmbare Sinneseindrücke. Zwischen diesen qualitativ verschiedenen Zuständen vermitteln quantitativ geringfügige, nichtsdestoweniger in der Summation wirksame Momente, die Leibniz – eben in jenem universalen Sinne, in dem wir oben die Bedeutung von „perception" erläutert haben – als „petites perceptions" bezeichnet und von denen er sagt: „Um diese kleinen Perzeptionen, die wir in der Menge nicht unterscheiden können, noch besser zu fassen, bediene ich mich gewöhnlich des Beispiels von Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt. Um dieses Geräusch, wie es tatsächlich geschieht, zu hören, muß man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, das heißt das Geräusch einer jeden Welle, hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, das heißt eben im Meeresbrausen, faßbar ist und man es nicht bemerken würde, wenn die Welle, von der es herrührt, die einzige wäre. Denn die Bewegung dieser Welle muß doch auf uns irgendeinen Eindruck machen, und von jedem Einzelgeräusch, so gering es auch sein mag, müssen wir doch irgendeine Perzeption haben, sonst hätte man auch von hunderttausend Wellen keine, da hunderttausend Nichtse zusammen kein Etwas ausmachen. Man schläft niemals so tief, daß man nicht immer noch eine schwache und verworrene Empfindung hätte, und man würde niemals

durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt werden, wenn man nicht irgendeine Perzeption seines, wenngleich nur schwachen, Anfangs gehabt hätte, wie man auch bei größter Kraftanstrengung niemals eine Schnur zerreißen kann, wenn sie nicht durch geringere Anstrengungen ein wenig gespannt und verlängert würde, mag auch diese kleine Dehnung unmerklich sein … Diese unmerkliche Perzeptionen bezeichnen auch und konstituieren das identische Individuum, das durch Spuren oder Ausdrucksformen charakterisiert wird, die sie von den vorhergehenden Zuständen dieses Individuums aufbewahren und wodurch sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen …“ (NA, Vorwort, S. XXIII/XXV) Die *petites perceptiones* stellen jene Kontinuität her, kraft welcher qualitative Sprünge möglich sind. Während wir hier also bei Leibniz ausdrücklich das Gesetz des Umschlags von Quantität in Qualität formuliert finden, hat er indessen offensichtlich den Widerspruch nicht für das eigentliche Triebmoment der Selbstbewegung der Welt gehalten. Allerdings erkannte er, daß der Grund der Bewegung der Welt in deren substantieller Ordnung selbst liegen müsse und nicht von außen hinzukommen könne. „Wie wir gesagt haben, folgt daraus, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem *inneren* Prinzip hervorgehen, weil ein äußerer Grund in ihr Inneres nicht einströmen könnte.“ (Mon., cap. 11, KS, S. 443) Ja, Leibniz geht noch weiter und statuiert, daß aus diesem Bewegungsgrund auch die Besonderung der Einzelsubstanzen hervorgehen müsse (Mon., cap. 12, KS, S. 443). Hier deutet sich bereits die Erkenntnis an, daß bestimmte einander zuwiderlaufende Tendenzen im Ganzen dieses Ganze aus der Ruhelage des stabilen Gleichgewichts bringen und eine labile Verfassung hervorrufen, die sich nur in dauernden Veränderungen erhält. Wir haben oben für die Einzelmonaden den Mechanismus analysiert, demgemäß dieser *appetitus* erzeugt wird. Im Ganzen der Welt bedeutet dies, daß Kräfte aufeinander wirken, die unter Umständen einander entgegengesetzt sind und sich folglich aufzuheben trachten. Daher kann schließlich in einem bestimmten Moment nur wirklich werden, was zusammen möglich ist, ohne sich gegenseitig aufzuheben. Dieses Prinzip der Widersprüche und ihrer Vereinigung denkt Leibniz unter dem Titel *Kompossibilität*. Unter den zur Wahl stehenden Möglichkeiten verwirklicht sich diejenige, die mit den anderen sich verwirklichenden oder schon bestehenden Möglichkeiten zusammen existieren kann, ohne daß sie sich gegenseitig annullieren würden. Das

impliziert, daß es darüber hinaus Mögliches gibt, das mit dem Bestehenden oder mit anderen, ebensosehr Möglichen unverträglich ist. Nun gilt aber für alles Mögliche der Satz: *omne possibile exigit existere* – Alles Mögliche strebt danach, sich zu verwirklichen, alles Mögliche treibt aus sich Existenz hervor. Solches Streben, solches Hervortreiben gerät mithin in Widerspruch zu anderem Streben, so daß der Widerspruch auch im harmonischen Weltgefüge einen Platz als verborgener Motor der Bewegung hat – wenn auch Leibniz dies noch nicht explizit ausführt, sondern statt dessen das Prinzip der Kompossibilität in den Mittelpunkt rückt.

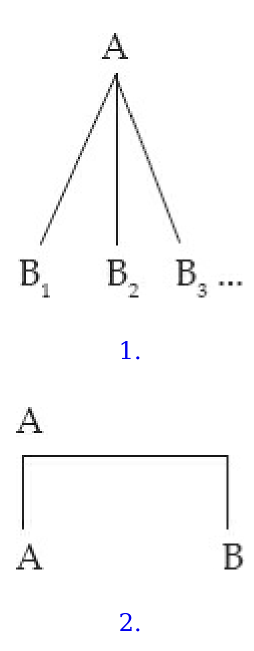
Die zentrale Stelle, die die Kategorie Möglichkeit in der Leibnizschen Metaphysik einnimmt, bezeichnet überhaupt einen seiner wichtigsten Beiträge zur Ausbildung einer dialektischen Philosophie. Dabei unterscheidet er Aspekte der Möglichkeit gemäß ihrem logischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Charakter.[24] Da sich nämlich das Mögliche im Wirklichen eingeschlossen befindet, stellt es eine Sprengkraft dar, die die Bewegung der Welt in Gang hält: Das Wirkliche hält der Exigenz des Möglichen nicht stand, es verändert sich entsprechend den in ihm liegenden Möglichkeiten.[25] Insofern enthält das Mögliche tatsächlich einen Realwiderspruch zum Wirklichen, wenn auch nicht notwendig einen antagonistischen, sondern eher einen solchen wie die Zukunft zur Gegenwart. Nicht die Negativität, jenes Hegelsche Prinzip der Dialektik, sondern die Möglichkeit ist bei Leibniz die zentrale Kategorie, die als Kompossibilität zugleich normativ für die Verwirklichung des Möglichen ist. Denn nur *das* Mögliche kann, wie gesagt, wirklich werden, das mit den anderen wirklichen oder zur Wirklichkeit drängenden Elementen der Welt verträglich ist; umgekehrt muß das Wirkliche unwirklich werden, das heißt vergehen, sobald es im Zuge der Entwicklung mit anderem, das wirklich ist oder wird, in Kollision gerät. Demgemäß ist bei Leibniz die Kompossibilität konstitutives Bestimmungsmoment der Realdialektik, so wie es bei Hegel die Negativität ist. Hier liegen zwei Formen der Dialektik vor, die sich keineswegs ausschließen; die Hegelsche hat die herrschende Auffassung vom Wesen der Dialektik geprägt, die Leibnizsche ist im philosophischen Bewußtsein bisher noch folgenlos geblieben. Sie gewinnt aber, neben der Hegelschen und vielleicht sogar diese umgreifend, eine stärkere Bedeutung, wenn man sie als den Typus einer dialektischen Lehre von den nichtantagonistischen Widersprüchen versteht und

weiterentwickelt.[26]

5. Die logische Figur der Dialektik

Die Dialektik hat nun aber auch eine ihr eigentümliche logische Figur, die bei Hegel zu voller Systematik ausgebildet wurde und den inneren Aufbau seiner *Wissenschaft der Logik* bestimmt, welche ja die Grundlegung einer dialektischen Logik und Ontologie (die bei ihm wie bei Leibniz sich als eine Einheit erweisen) geben sollte. Es ist nun ein Verdienst Josef Königs,[27] nachgewiesen zu haben, daß ebendiese logische Figur sich schon als Schema des Leibnizschen Systems und Grundgestalt seines Denkens findet.

Die logische Grundform, um die es hier geht, bezeichnet Hegel als das „übergreifende Allgemeine“. Im Sinne der klassischen Logik greift das Allgemeine nicht auf das Besondere über, sondern befaßt als Gattung die Besonderungen unter sich (Figur 1); in der dialektischen Logik hingegen ist das Allgemeine Gattung seiner selbst und seines Gegenteils, des Besonderen (Figur 2).



1.

2.

„Demgemäß lehrt Hegel hier, daß das Allgemeine *als solches* zwei und nur zwei Arten hat: nämlich erstens das Allgemeine selbst und zweitens das Besondere, also das *Gegenteil* des Allgemeinen. Die Konzeption des übergreifenden Allgemeinen ist mithin dadurch bestimmt, daß ein in sich Doppeltes vorliegt … nämlich daß das Allgemeine das Allgemeine seiner selbst und seines Gegenteils ist; daß die Gattung Gattung ihrer selbst

und ihres Gegenteils ist.“[28] Damit ist gesagt, daß jede Monade als Gattung in zwei Arten unter sich begreift, das heißt in sich einschließt: einmal das Gattungsallgemeine selbst (die Totalität der *repraesentatio mundi*) und zum zweiten das Besondere (die jeweilige Perspektive der *repraesentatio mundi*). Wir erinnern uns, gerade diese Problematik als die logische Aporie des Universalienproblems bei Leibniz gefunden zu haben (Abschnitt 3); sie ließ sich, wie wir gesehen haben, nur dialektisch lösen – und nun erkennen wir auch die logische Figur, die dieser dialektischen Lösung zugrunde liegt. Ontologisch bedeutet das, daß es außer der Monade als Gattung, die zugleich Besonderes ist, keine andere Gattung mehr gibt, daß also die Monade nicht nur unterste Gattung, sondern (als jeweils umgreifende Struktur eines Substanzenzusammenhangs) schlechthin Gattung des Weltlichen ist. Auch diese Einzigkeit des Gattungseins ist natürlich nur denkbar, wenn der Monadenbegriff als Strukturbegriff im oben erörterten Sinn verstanden wird, also als Einheit einer materiellen Vielheit, die erst kraft der Form *ist*. Sein ist demgemäß immer etwas Besonderes und *als solches zugleich* Allgemeines.

Wir sehen, daß es sich hier um keine ontische Beschreibung der *phaenomena bene fundata* handelt, sondern um eine logisch-ontologische Analyse der eigentümlichen kategorialen Beschaffenheit des Seins. Dieser kategoriale Sachverhalt läßt sich nun, wie Josef König im einzelnen durchführt, auf die Fundamentalbestimmungen des Seins bei Leibniz anwenden. Demzufolge läßt sich sagen, daß für Leibniz „… die Kraft *ein*, ja eben *das übergreifende* Allgemeine ist. Die Kraft ist ihm, wie man weiß und wie er auch bei Gelegenheit ausdrücklich wieder an de Volder schreibt, das ‚Prinzip des Handelns und des Leidens‘ … Der Unterschied von Tun und Leiden hat seinen metaphysischen Ursprung im Tun selber.“[29] Der Gegensatz von Ansich und Erscheinung ist entsprechend nur die Übertragung dieses Gegensatzes von Tätigkeit und Leiden auf den Modus der Realität: Das Handeln ist das Ansich, das Leiden die Erscheinung, die nur eine Art des Ansichs ist (diese dialektische Auffassung hat Konsequenzen für den Leibnizschen Realitätsbegriff,[30] der das Erscheinende nicht als unwirklich, sondern als besonderen Modus der Wirklichkeit auffaßt). Das gleiche Verhältnis waltet in der Beziehung von Denken und Anschauen, insofern das Denken (als *perceptio distincta*) und das Anschauen (als *perceptio confusa*) nur Arten derselben Gattung, eben des Denkens, sind – da die *perceptio*

distincta als die vollkommene, die eigentliche *perceptio* zu gelten hat. Die prästabilierte Harmonie – und damit gehen wir zur letzten von König vorgetragenen Konsequenz über – erweist sich dann als die (notwendige) Harmonie der Art mit ihrer Gattung, also keineswegs als ein wunderbares und unerklärliches metaphysisches Ereignis, sondern als einfacher logischer Sachverhalt. Das erklärt, warum Leibniz eigentlich nie den Versuch macht, die prästabilierte Harmonie zu begründen; sie ergibt sich für ihn folgerichtig und ganz von selbst aus seinem System.

Im Vorstehenden haben wir knapp referierend und zusammenfassend die von König aufgezeigte Übereinstimmung der logischen Figur des Leibnizschen Systems mit dem Hegelschen „übergreifenden Allgemeinen" angedeutet. Damit ist ein abschließender Gesichtspunkt für die Beurteilung der Leibnizschen Dialektik gefunden. Sie erweist sich als eine neue Form logischer Gesetzmäßigkeit, der es gelingt, die von der klassischen Logik ungelöst gelassenen Aporien zu beheben und so zu einer in sich widerspruchsfreien Deutung der Welt, zu einem metaphysischen Weltbild zu gelangen.

1 Vgl. auch Anna Simonovits, *Dialektisches Denken in der Philosophie von Leibniz*, Berlin/Budapest 1978. – 1. S. Narskij in: *Geschichte der Dialektik 14.–18. Jahrhundert*, deutsch Berlin 1979, cap. 9.

2 In den neuesten Naturwissenschaften stellt sich übrigens ein ganz ähnliches Problem, das von einseitigen Formalisten als „Verschwinden der Substanz" formuliert wird, das sich aber dialektisch im Sinne der Leibnizschen Ansätze richtiger interpretieren ließe. So heißt es formalistisch z.B. bei Heisenberg: „In ähnlicher Weise (scil. wie bei Plato) sind in der heutigen Physik die Eigenwerte, die die Elementarteilchen darstellen, eben Eigenwerte einer Gleichung und insofern rein mathematische Gebilde, denen keine Substanz zugrunde liegt ... Der innerste Kern alles Stofflichen ist für uns, ebenso wie für Platon, eine Form, nicht irgendein materieller Inhalt"; Platon und die moderne Physik, in: *Festschrift für Emil Preetorius*, Wiesbaden 1954. Es sei hier dahingestellt, ob Heisenberg Platon richtig versteht, sicher ist jedenfalls, daß die Ergebnisse der modernen Physik nicht eine solche, sondern eher eine Leibnizsche Position rechtfertigen.

3 Leibniz berührt sich in diesem Gedankengang eng mit Aristoteles, dessen Termini wir darum auch hier zur Erläuterung heranziehen.

4 Solche Vergleiche dürfen natürlich nicht überstrapaziert werden; eigentlich treten ja die Möglichkeiten in die Monade ein, aber doch vermöge einer Hinordnung, die wiederum die Realwelt samt den in ihr liegenden Möglichkeiten als umgreifend verstehen läßt.

5 Vgl. Bruno Liebrucks, *Platons Weg zur Dialektik*.

6 Vgl. dazu *Discours de Métaphysique*, cap. 9, KS, S. 77/79.

7 Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin ^{6}1951, 28 B 8, 5f. (Bd. 1, S. 235).

8 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, S. 432ff.

9 In diesem Verhältnis von *unum – multum – totum* haben wir eine dialektische Triade vorliegen, wie sie später bei Hegel zum alleinigen Schema der Dialektik wird, während Leibniz die Dialektik reicher und voller faßt, das triadische Schema tritt bei ihm nur als ein besonderer, ausgezeichneter, sozusagen „klassischer" Fall des Dialektischen auf.

10 Vgl. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

11 Leibniz an Arnauld, 9. Oktober 1687. Deutsch von H. H. Holz.

12 Vgl. Hans Heinz Holz, *Sprache und Welt. Probleme der Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M. 1953; ferner: Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*, Hamburg 1953.

13 Über die aporetische Struktur der Begriffspyramide vgl. Bruno Baron von Freytag, gen. Löringhoff, *Logik*, Stuttgart 1955.

[14] Nikolai Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, Berlin 1946. Hartmann bleibt nun allerdings bei der Behauptung stehen, daß Leibniz nicht in der Lage sei, die verschiedenen Gesichtspunkte seines Systems miteinander zu vereinigen, und folglich eine widerspruchsvolle Metaphysik entwickelt habe, die den mittelalterlichen Universalienrealismus und den Nominalismus in sich aufgenommen und nach gescheiterter Synthese unverbunden nebeneinander stehengelassen habe. „Man erkennt nun in dieser traditionellen Zweiheit der metaphysischen Grundanschauungen ohne Schwierigkeit die beiden heterogenen Seiten von Leibnizens Gedankenbau wieder. Es kann kein Zweifel sein, beide Richtungen sind in seinem Denken vertreten, und zwar ebenso selbständig und ebensowenig miteinander versöhnt wie in der Geschichte des Universalienstreites. Die realistische Linie deckt sich mit seiner rationalistischen Lehre von den Ideen, die nominalistische mit dem individualistischen Prinzip der Monade. Beides ist wesentlich, aber beides läßt sich so wenig unmittelbar miteinander vereinigen wie die Weltansicht des Anselmus oder Thomas mit der Occams.

Die Problematik ist also alt. Man kann sie mit Leichtigkeit auch bis in die Antike zurückverfolgen. Bei Leibniz aber tritt sie nicht nur in neuem Gewand auf, sondern auch mit dem offenkundigen Anspruch einer Synthese beider Seiten. Das liegt schon in der Tatsache, daß These und Antithese hier zusammen in einer Weltansicht auftreten. Was durchgeführt ja nur so zu denken ist, daß sie in einem Weltbilde harmonisch ineinandergreifen. Wie aber läßt sich ein Aufbau der Welt aus der Kombination von Universalien mit einem Aufbau der Welt aus individuellen Einzelsubstanzen vereinigen? … Hier stoßen wir auf ein bemerkenswertes *hysteron-proteron*, aus dem kein sichtbarer Ausweg hinausführt“ (ebd., S. 6 und 8).

N. Hartmann geht bei seiner Analyse natürlich völlig am Sinn der Dialektik vorbei, die gerade die Grundfrage des Universalienstreites dadurch beantwortet, daß sie sie gegenstandslos macht. Hartmann hat der Dialektik nie besonderes Verständnis entgegengebracht und das Wesen ihrer Argumentation nie begriffen. Das schlägt sich nun in einer Leibniz-Deutung nieder, die das Eigentliche an Leibniz überhaupt nicht in den Blick bekommt und somit auch große Mühe hat, zu sagen, was denn nun an diesem Philosophen so bedeutend sei, so daß Hartmann sich nun seinerseits in Widersprüche und Inkonsequenzen verstricken muß, um Leibniz gelten lassen zu können.

[15] Außer Hartmann seien hier Heimsoeth und Schmalenbach genannt, vorher schon Helmut Ritter und auch Dietrich Mahnke.

[16] Der Monaden-Begriff wird zum Titel dieser Einheit. Sachlich knüpft Leibniz an die spätplatonische Dialektik an, die sowohl durch den Neuplatonismus (Proklus) wie auch durch Nicolaus Cusanus weitergebildet worden war. Insbesondere ist die Beziehung von Leibniz zum Cusanus auffallend. Vgl. Detlev Pätzold, *Einheit und Andersheit*.

[17] I. S. Narskij, *Gottfried Wilhelm Leibniz – Grundzüge seiner Philosophie*, Berlin 1977.

[18] Vgl. auch NA, Vorwort, S. XXI: „Ich nehme nämlich an, daß eine Substanz von Natur aus nicht ohne Tätigkeit sein kann, und daß es selbst niemals einen Körper ohne Bewegung gibt.“

[19] Zum Beispiel Leibniz, *Discours de Métaphysique*, cap. 18, KS, S. 111.

[20] Hans Heinz Holz, Zur Dialektik im System von Leibniz, Anm. 22 und 24.

[21] Schon Platon legt Wert auf die Kategorie des Plötzlichen in der Dialektik. Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München/Berlin 1931, S. 136, hebt diesen Aspekt besonders hervor.

[22] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig 1934, Bd. I, S. 336ff.; vgl. dazu auch W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 38, Berlin 1949, S. 113ff.

[23] Auch Lenin hebt in seinen Bemerkungen „Zur Frage der Dialektik“ die Übergänge hervor: „Jedes Einzelne hängt durch Tausende von Übergängen mit einer anderen *Art* Einzelner (Dinge, Erscheinungen, Prozesse) zusammen … Die Naturwissenschaft aber zeigt uns … die objektive Natur mit denselben Eigenschaften, Verwandlung des Einzelnen in das Allgemeine, des Zufälligen in das Notwendige, die Übergänge, das Überfließen, den wechselseitigen Zusammenhang der Gegensätze“ (S. 340/343).

[24] Leibniz kennt drei verschiedene Begriffe für Möglichkeit: *possibilité, puissance* und *faculté*. Der allgemeinste und am weitesten gefaßte ist *possibilité*. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Leibniz jede formale Möglichkeit, alles Denkmögliche; *puissance* ist demgegenüber enger gefaßt und dient zur Bezeichnung der im Objekt selbst liegenden realen Möglichkeit im passiven Sinne; *faculté* meint die reale Möglichkeit als aktives Vermögen, gleichsam als Eigenschaft eines Seienden.

[25] Eine Ontologie der Möglichkeit hat Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954ff., entworfen, vor allem im ersten Band, Kap. 18, S. 254ff. Vgl. dazu auch Hans Heinz Holz, *Logos spermatikos*, Darmstadt/Neuwied 1975; auch meine Ausführungen bei der

Arbeitstagung der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zum Thema „Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs“. Siehe: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, *Protokoll der Konferenz*, Berlin 1956, S. 98ff.

[26] Eine eingehendere systematische Ausgestaltung der Kompossibilitätsdialektik kann in diesem Zusammenhang nicht gegeben werden, zumal sie in ihren Konsequenzen über Leibniz hinausführen würde. Unsere Andeutungen zeigen jedenfalls, daß hier ein bereits vorgezeichnetes, von der Philosophie aber noch nicht aufgenommenes Problem vorliegt, dessen Behandlung fällig geworden ist und bei Leibniz anknüpfen muß. Einen Aspekt habe ich aufgegriffen in dem Aufsatz: Zur Logik der Koexistenz, in: *Dialektik* 4, Köln 1982.

[27] Josef König, Das System von Leibniz, in: *Leibniz-Vorträge*, S. 17–45.

[28] Ebd., S. 23. Dem folgenden wurden die Ausführungen Josef Königs zugrunde gelegt, der einige wesentliche neue Züge zum Leibniz-Bild beigetragen hat und dessen Systemanalyse, die von der logischen Grundfigur des Systems ausgeht, wohl die einzige in der neueren Leibniz-Literatur ist, die das Wesen des Leibnizschen Denkens erfaßt hat. König deutet dann allerdings seine Darstellung der spekulativen Grundfigur des Leibnizschen Systems in idealistischem Sinne. Diese Deutung, die die zweite Hälfte des Beitrags von König füllt (etwa ab S. 32), müßte ausführlich diskutiert werden, wenn dazu Stellung genommen werden soll. Im Rahmen dieser Anmerkung kann das nicht geschehen.

[29] Josef König, Das System von Leibniz, S. 24 und 26.

[30] König notiert ebd., S. 28, den Unterschied zu Kant, wozu ergänzend gesagt werden kann, daß dieser Unterschied genau den Übergang vom Leibnizschen Realismus zum Kantschen Idealismus bezeichnet.

7. Die spekulative Transformation der Philosophie bei Leibniz und Hegel

1. Leibniz und Hegel

Hegel hat, wenn man seinen Bemerkungen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* folgt, dem Leibnizschen System keine allzugroße Bedeutung für den Fortschritt der spekulativen Philosophie beigemessen. Es erscheint ihm „weniger als ein philosophisches System denn als eine Hypothese, nämlich als Gedanken über das Wesen der Welt, wie dasselbe zu bestimmen sei, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten, und Voraussetzungen der Vorstellung“; und dieser durch den Gebrauch des Terminus „Vorstellung“ schon abwertend klingenden Charakterisierung fügt er noch die Bemerkung bei, es sei „ohne Konsequenz des Begriffs im ganzen erzählungsweise vorgetragen“, mit anderen Worten „ein metaphysischer Roman“.[1]

Diese Einschätzung klingt hart, obschon spätere Ausführungen im gleichen Abschnitt Leibniz wieder näher an die Hegelsche Dialektik heranrücken; doch keinesfalls scheint Hegel eine strukturelle Verwandtschaft seiner Philosophie mit der Leibnizschen zugeben zu wollen. Zustimmend zitiert er Johann Gottlieb Buhles *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, der Leibniz des „Eklektizismus“ zieh und ihm eine „desultorische Bearbeitung der Philosophie“ vorwarf, was doch im Urteil Hegels heißen muß, die systematische Kraft des spekulativen Begriffs habe ihm gefehlt.

Am Ende der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hat Hegel ein kursorisches Resumé ihres Gangs gegeben und „die notwendige Stufenfolge der Hauptmomente“ zusammengefaßt. Hier nennt er als die Leistung des Leibnizschen Monadenkonzepts „das Aufheben der Subjektivität des Denkens“[2] und gesteht damit Leibniz einen Schritt in der Entwicklung der Philosophie zu, der unmittelbar zu

dem hinführt, was Hegel in der *Wissenschaft der Logik* intendiert und durchgeführt hat. Die auf dem Standpunkt der Metaphysik durch Verstandesreflexion vollzogene Vereinigung von Denken und Sein, die die Subjektivität des Denkens und die Objektivität des Seins dualistisch voraussetzt, soll in der *Logik* als Identität erwiesen werden – eben in der Idee, welche darum das alleinige Eine ist; in ihr als zugleich Gegenstand und Inhalt des Denkens ist die Subjektivität des Denkens untergegangen.

Indem Hegel die Leibnizsche Monade zu Recht so begreift, daß sie in dieser Hinsicht der Idee entspricht, deutet sich in der Tat eine nähere Verwandtschaft der beiden Systeme an, als sie nach Hegels ausdrücklicher Gesamteinschätzung zu bestehen scheint.

Das zeigt sich auch bei näherer Betrachtung von Hegels Darstellung der Leibnizschen Philosophie. Daß Leibniz die unendliche Vielheit der Individuen zum Prinzip seines Weltbegriffs mache, hat Hegel immer wieder hervorgehoben; und er hat auch betont, daß Leibniz damit die Einseitigkeit des Spinozaschen Substanzbegriffs überwinde.[3] Von Hegels eigenem Konzept her kann seine Charakterisierung der Monade nur als Lob aufgefaßt werden: „Leibniz setzt in höherem Sinne (scil.: als Locke) die Individualität, das Unterschiedene als für sich seiend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Sein, – nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterschieden, sodaß also jedes selbst die Totalität“.[4] Daß jedes Einzelne – mit Leibniz gesprochen: als *phaenomenon benefundatum* – ein in Raum und Zeit Endliches und doch seinem substantiellen Wesen nach – als *repraesentatio mundi* – eine Totalität sei, läßt bereits im Monadenbegriff die für Hegels System konstitutive Figur des Übergreifens des Allgemeinen über das Besondere erkennen. Wenn Hegel einerseits festhält, die „Monade ist Totalität der Weltanschauung“, „jede Monade ist an sich Totalität, an sich die ganze Welt“, und andererseits beifällig zur *lex identitatis indiscernibilium* sagt, ihr näherer Sinn sei es, „daß jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei“,[5] dann erkennt er die strukturelle Übereinstimmung des Leibnizschen Konzepts mit seinem eigenen an. Die Analyse des Leibnizschen Substanzbegriffs könnte durchaus in Hegels System integriert werden. So heißt es: Die Monaden „sind an sich allgemein; dies ist eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dies ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit

und Insichsein aufzugeben … Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sei und ungeachtet seiner Unterschiedenheit an ihm selbst doch Eins sei und in der Einfachheit bleibe"; und richtig wird erkannt, daß damit die Tätigkeit der Substanzen gesetzt ist: „Denn Tätigkeit ist Unterschiedensein in Einem; das ist der wahrhafte Unterschied".[6]

Schwierigkeiten hat Hegel mit dem Übergang vom Weltbegriff des Individuums, der Monade, zum Weltbegriff des Totum, der *monas monadum*, die von Leibniz auch Gott genannt wird. Obwohl er den populären Charakter der *Theodizee*, „in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht spekulativ vorzustellen",[7] erkennt, will er doch die *monas monadum* = Gott nicht als limes einer Konstruktionsmethode des Gesamtzusammenhangs begreifen, sondern faßt sie in gegenständlicher Substantialität auf: „Wenn die *Monas monadum*, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substantialität der einzelnen Monaden auf".[8] Zwar ist Hegel durchaus klar, daß der hier eingeführte Gottesbegriff nicht als Theologumenon interpretiert werden darf. Leibniz steht ganz und gar im Zusammenhang der Tendenz der Metaphysik der Neuzeit: „Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz; – *ein* Denken, *eine* Einheit wird festgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das Sein. Die Philosophie auf eigenem, eigentümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Prinzipe nach".[9] Und der Leibnizsche Gott ist nichts als eine Hilfskonstruktion: „Das Wort Gott ist sodann die Aushilfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist".[10] Das Wirkliche ist die Welt, die uns in der Erfahrung als Vielheit, also in der Bestimmtheit von endlichen Seienden gegeben ist und deren Einheit zu denken uns durch das Denken selbst aufgegeben ist. „Es wird von Bestimmtem ausgegangen: dies und jenes ist notwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen".[11] Wir werden später eine andere Deutung des Leibnizschen Gottesbegriffs vorschlagen, die dem Hegelschen Konzept der absoluten Idee näherkommt.

Jedenfalls hat Hegel den immanentistischen Charakter der Leibnizschen Kosmologie mit großer Deutlichkeit herausgearbeitet: „Die Monade ist tätig, vorstellend, perzipierend, diese Perzeptionen, die ihr Universum ausmachen, entwickeln sich in ihr nach den Gesetzen der Tätigkeit … Die Freiheit ist die Spontaneität, daß, was sich in jeder

Monade entwickelt, ihre immanente Entwicklung ist; Freiheit ist nur bewußte Spontaneität".[12] Das Monadenuniversum braucht keinen ersten Beweger, keinen Anstoß von außen, und es kann per definitionem keinen Ort außerhalb seiner geben. Die Leibniz-Welt entspricht der *substantia sive natura sive Deus* Spinozas, aber sie wird in entgegengesetzter Weise konstruiert: aus der wechselseitigen Repräsentation der einzelnen Monaden.

In der Gesamteinschätzung der leibnizschen Philosophie fällt Hegel dann wieder hinter seine Einsichten in die dialektisch-spekulative Konstruktion der Totalität des Monadensystems zurück – und erstaunlicherweise taucht bei ihm die Kategorie Wechselwirkung zur Erläuterung der universellen Harmonie aller Monaden nicht auf, sodaß im Grunde die Monade solipsistisch gefaßt wird: „Dies Andere ist das Wirkliche, insofern die Monade es bestimmt, negativ setzt; sie ist dies Passive an ihr selbst, alle Momente sind so in ihr beschlossen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden".[13] Daß das Ganze der Realgrund der unendlichen Reihe der Perzeptionen in jeder einzelnen Monade ist – denn eine einzelne Monade könnte für sich allein keine andere Perzeption haben als die von sich selbst und nicht einmal diese, wenn die Metapher streng genommen wird, daß die Monade ein Spiegel sei –, und daß also die Individualität jeder Monade das Universum aller Monaden impliziert, hat Hegel nicht gesehen. So schließt er denn auch den Abschnitt über Leibniz in den *Vorlesungen* mit dem Verdikt: „Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dies ist die absolute Vielheit, sodaß der Zusammenhang nur als Kontinuität gefaßt werden kann … Es ist ein künstliches System, das auf der Verstandeskategorie des Absolutseins der Vielheit, der abstrakten Einzelheit begründet ist".[14] Ähnlich lauten auch die Anmerkungen in der *Wissenschaft der Logik*, die auf Leibniz Bezug nehmen: „Der Leibnizsche Idealismus nimmt die *Vielheit* unmittelbar als eine *gegebene* auf und begreift sie nicht als eine *Repulsion* der Monade; er hat daher die Vielheit nur nach der Seite ihrer abstrakten Äußerlichkeit … Daß es *mehrere Monaden* gibt, daß sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an; es ist dies die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten; sie sind nicht *an ihnen selbst Andere gegeneinander*".[15] Hegel legt Wert darauf, die Überlegenheit seiner eigenen Dialektik gegen scheinbar gleichartige Ansätze hervorzukehren; daß er damit der Leibnizschen Konzeption nicht gerecht wird, werden

wir noch zu zeigen haben. Jedenfalls wird Leibniz hier uneingeschränkt dem Typus klassischer Metaphysik zugeschlagen, die bei ihm zu einer dialektischen Auflösung metaphysischer Verstandesbestimmungen führenden Konzepte werden unterschätzt.

Hegels Verhältnis zur klassischen Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts steht in der Tradition der Kantschen Metaphysik-Kritik. Metaphysik habe es mit Ideen zu tun, sagt Kant, und das seien „notwendige Begriffe …, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann“.[16] Da jedoch alle unsere Verstandesbegriffe immer nur immanent, d.h. innerhalb der Erfahrung ihren Gebrauch haben, müsse jede Metaphysik vor der Aufgabe scheitern, „das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung“, das selber kein Erfahrungsgegenstand ist,[17] sich nach Art eines Gegenstands möglicher Erfahrung, gleichsam per analogiam, zu vergegenwärtigen. Der „Umfang des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft“, dekretierte Kant, „erstreckt sich nicht weiter als auf die Gegenstände der Sinne“; also sei Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“,[18] ein unzulässiger Dogmatismus.

Hegel faßt dann den Vorwurf des Dogmatismus in der Formel zusammen, die Metaphysik behandele Vernunftgegenstände – vielmehr den einzigen Vernunftgegenstand, das Absolute – mit Verstandeskategorien nach Art endlicher Seiender, die in die Subjekt-Objekt-Beziehung als das „Gegenüber“ des Erkenntnissubjekts eingehen und mithin „vorgestellt“ werden. Das Vorgestellte wird dann durch Prädikate bestimmt und so als Subjekt von Aussagen der extensionalen Logik unterworfen, in der es gerade kein inhaltlich bestimmtes Prädikat geben kann, das dem Unendlichen oder Absoluten äquivalent wäre. Hierauf bezieht sich Hegels Kritik: „Vernunftgegenstände können durch solche endlichen Prädikate nicht bestimmt werden, und das Bestreben, dies zu tun, war der Mangel der alten Metaphysik“.[19] Nun führt aber die Bestimmung des Begriffs einer endlichen Sache, eines einzelnen Gegenstandes immer über dessen Endlichkeit hinaus, weil er die gesamte Reihe der Bedingungen dieser Sache als von ihr prädizierbar in sich schließt. Der *wahre Begriff einer* Sache oder die Idee enthält also die ganze Welt als Bestimmungsmomente seiner Besonderheit und ist damit als besonderer zugleich das Allgemeine. „Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer

Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert“.[20] Das Einzelne ist in metaphysischer Hinsicht stets das Ganze in nuce, kann als solches aber gerade nicht vorgestellt, sondern nur in der infinitesimalen Methode der „Fortbestimmung des Begriffs“ gedacht werden; weshalb die Metaphysik in Dialektik übergehen muß, wenn sie ihren Gegenstand erfassen will.

Mit diesem Übergang zur Dialektik wird das genuine Programm der Metaphysik erst wirklich eingelöst. Denn indem die Metaphysik das zum Gegenstand hat, was Kant ‚Weltbegriffe‘ nennt, läßt sie gerade die extensionale Form der Verstandesbegriffe hinter sich. Von endlichen, innerweltlichen Begriffen gilt, daß sie umso genauer inhaltlich bestimmt sind, je enger ihr Umfang ist – das heißt, daß die Zahl der von ihnen ausgesagten und aussagbaren Prädikate sich umgekehrt proportional zur Menge der ihnen zuzuordnenden Arten von Gegenständen verhält. Begriffe, die sich auf die Welt im ganzen beziehen, kennen diese Reziprozität nicht. „Weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste. Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist“.[21] Da nun aber jeder Verstandesbegriff bei immer genauerer Bestimmung (mithin bei Einengung seines Umfangs) tendenziell in einen Weltbegriff (also in den größtmöglichen Begriffsumfang, der alle Gegenstände als seine Prädikate einschließt) umschlägt, lassen metaphysische Begriffe eo ipso sich nicht in den durch Verstandeskategorien vorgezeichneten Denkmustern darstellen; von denen sie allerdings ausgehen und von denen sie sich abstoßen. Kant hat den im Denken selbst liegenden (apriorischen) Grund dieses Umschlags angegeben: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben … Daher, wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen“.[22]

Indem jedoch die klassische Metaphysik auf den Umschlag extensionaler in intensionale Form beim Durchlaufen der Bedingungenkette in aufsteigender Linie nicht achtete, verfiel sie in den Fehler vorauszusetzen, „daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise

geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden*". In dieser Weise ist sie jederzeit gegenwärtig als „die *bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände".[23]

Allerdings trifft die Charakterisierung der „vormaligen" (d.h. vorkantischen) Metaphysik, die „Totalitäten – Seele, Welt, Gott" „aus der Vorstellung" aufzunehmen, gerade auf das Leibnizsche Monadensystem *nicht* zu. Dessen Begriff des Absoluten, die *monas monadum*, ist kein Vorstellungsgegenstand, den das Subjekt „haben" und „in abstrakter Identität"[24] festhalten könnte, sondern gibt die Struktur einer in sich bewegten Totalität an; die metaphysischen Entitäten Gott und Welt sind hier in einem Modell der Erzeugung von Totalität aus der Wechselwirkung der Substanzen aufgelöst. Einzelne Substanzen oder Seelen, eben die Monaden, sind ihrerseits keine fixen identischen Gegenstände, die durch eine endliche Reihe von Bestimmungen definiert werden, sondern jede für sich selbst eine Totalität, deren Inhalt als *repraesentatio mundi* angegeben wird. Wie Hegels „wahrer Begriff", die Idee, „die allgemeine und *eine* Idee" ist, „welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert",[25] so wird die Leibnizsche Monade ausgedrückt durch die ihr adaequate *notio completa*, in der die gesamte Kette der Bedingungen der Möglichkeit und Existenz einer Substanz gedacht wird. Für jede Einzelmonade bleibt die *notio completa* von sich selbst wie von jeder anderen Monade nur das Integral eines prinzipiell nicht abschließbaren Verfahrens, das dem *principium rationis sufficientis* als Handlungsanweisung folgt, während nur in der obersten Zentralmonade, der *monas monadum*, die gesamte *series rationum* = *series rerum* gegeben ist. Für den Begriff der intensionalen simultanen Totalität dieser Reihe in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft führt Leibniz den Terminus der göttlichen Einsicht ein, die sozusagen ein infinitesimaler Grenzbegriff jeder innerweltlichen Erkenntnis ist.

Für das Verständnis der Leibnizschen Philosophie ist es unerläßlich, den methodischen oder operationalen Sinn jenes obersten Weltbegriffs – der *monas monadum* – zu erkennen. *Gegeben* ist uns nur die Mannigfaltigkeit der Seienden (*varia a me percepta*; C, S. 183), dies allerdings ist ein Prinzip von absoluter Gewißheit, denn „es kann bewiesen werden, daß ein Beweis davon unmöglich ist und daß alle anderen Aussagen davon abhängen" (KS, S. 221). Jedes Einzelne in dieser Mannigfaltigkeit ist jedoch als kontingentes begründungsbedürftig und verweist so auf Anderes als seinen Grund und seine Grenze – und so

weiter. „Der *zureichende Grund* findet sich aber auch bei den *kontingenten* oder *Tatsachenwahrheiten*, das heißt in der Folge der durch das Universum der Geschöpfe verbreiteten Dinge, bei denen wegen der unermeßlichen Vielfalt der Naturdinge und wegen der Teilung der Körper bis ins Unendliche die Auflösung in besondere Gründe ohne Schranken weitergehen könnte … Der zureichende oder letzte Grund muß außerhalb der Folge oder *Reihe* dieser Besonderung in Zufälligkeiten liegen, wie weit ins Unendliche sie auch gehen mag" (Mon., KS, S. 455). Die Einheit, die den Grund aller Vielheit darstellt und „auf vorzügliche Weise die Vollkommenheiten einschließen [muß], die in den abgeleiteten Substanzen, welche deren Wirkung sind, enthalten sind" (Mon., KS, S. 427 und 429), ist nun aber gerade *nicht als Gegenstand* zu erzeugen, kann also auch nicht nach Art einer Entitat gedacht oder vorgestellt werden, sondern ist nur in der Regel der Erzeugung des Gesamtzusammenhangs aller Dinge abgebildet. Die *monas monadum* ist sozusagen das Schema eines Konstruktionsprozesses, und nur hilfsweise wird ihr ein Name beigelegt: „Und dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt" (Mon., KS, S. 427 und 429). Der Unterschied einer Redeweise *à la rigueur métaphysique* und ihrer exoterischen Entsprechung ist ein Ausdruck des Unterschiedes zwischen Vernunfterkenntnis als Prozeß und Verstandeserkenntnis (Bestimmung) als Feststellung; und dieser Unterschied fällt in die Vernunft selbst, insofern diese nur im Unterschied zur Verständigkeit und in der Aufhebung von deren endlichen Bestimmungen wirklich ist. „Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist, da die Vollkommenheit nichts anderes ist als die Größe der an sich genommenen positiven Realität, sobald man die Grenzen oder Schranken bei den Dingen, die dergleichen haben, beiseite setzt" (Mon., KS, S. 457). Hier wird deutlich, daß wir zu dem Begriff des Absoluten durch einen Negationsprozeß kommen, indem wir nämlich die Limitationen, die jedes Einzelne in seiner Bestimmtheit konstituieren, „beiseite setzen". Die *monas monadum*, die universale notwendige Substanz ist nicht ein so und nicht anders zu bestimmender Gegenstand unseres Denkens, sondern die in einem logischen Verfahren zu gewinnende Idee des ganzen möglichen Inhalts unseres Denkens. Das logische Verfahren aber ist das der doppelten Negation oder der Negation der Negation. Denn jede Bestimmung eines Einzelnen durch die Verstandestätigkeit des Prädizierens ist Negation alles nicht von ihm Prädizierten (*omnis*

determinatio est negatio), und eben diese Negation wird in einem zweiten Verfahrensschritt ihrerseits wieder negiert (aufgehoben).

Diese kurze Zusammenfassung des leibnizschen Zugriffs auf das Absolute läßt strukturelle Verwandtschaft mit dem Vorgehen Hegels durchscheinen. Wenn Hegel das Wesen der Philosophie dahingehend feststellt, daß sie *„Gedanken, Kategorien*, aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt",[26] so sagt er in der Sache dasselbe, was Leibniz mit der Unterscheidung von „akromatischer" und „exoterischer" Rede anzielte; allein „à la rigueur métaphysique" wird die eigentliche Wahrheit formuliert, während eine populäre Darstellung von Vorstellungen Gebrauch macht, die die Schwierigkeiten des philosophischen Begriffs durch dessen Projektion auf die Formen der „natürlichen" Gegenstandserfahrung überwinden sollen. So ist für Leibniz der theologische Begriff „Gott" die Projektion des prozessual-strukturellen metaphysischen Begriffs „monas monadum" auf die Ebene der Vorstellung. Kaum anders finden wir dieses Verhältnis von Vernunft- und Verstandesform bei Hegel ausgesprochen: „Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektierenden Verstandes … Nur auf dem Grund dieser Erkenntnis der Formen läßt sich die wahrhafte Überzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist … Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst".[27] Und in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* erläutert Hegel den esoterischen Sinn: „Der metaphysische Begriff Gottes ist hier, daß wir nur vom *reinen Begriff zu* sprechen haben, der *durch sich selbst real* ist. Die Bestimmung Gottes ist also hier, daß er die *absolute Idee* ist."[28] Dem Begriffspaar „monas monadum = Gott" ist das Begriffspaar „absolute Idee = Gott" äquivalent. Beide drücken ein und dieselbe spekulative Erkenntnis aus, der Hegel die Fassung gegeben hat: „Daß nur diese Idee die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie … Dies ist die Wahrheit, … daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, sodaß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Prozeß an ihm, sodaß es diese Einheit an ihm selbst manifestiert".[29]

Hier wie an vielen anderen Stellen ist als der Inhalt der Philosophie die *Wahrheit*, genauer die wissende Wahrheit genannt; und gleich zu Anfang der *Enzyklopädie* heißt es, die Philosophie, „die als die denkende

Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden“ könne, habe „die Wahrheit zu ihrem Gegenstande“.[30] Daß der Gegenstand der Philosophie ihr Inhalt ist und folglich erst als das Resultat des gesamten Philosophierens hervortritt, läßt die Formulierung zu, die Wahrheit sei der *Zweck* des Philosophierens, und darauf treffen die Erörterungen des § 284 der *Enzyklopädie* zu. Dieser Zweck ist dem Philosophieren von Anfang an (als noch unbestimmter, unfertiger Gegenstand) gesetzt, aber er zeigt sich erst im Verlaufe des methodischen logischen) Prozesses des Philosophierens. Das heißt: Philosophie *bewirkt*, daß die Wahrheit *sich zeigt*, sie läßt die Wahrheit *erscheinen*. Auch Leibniz sieht darin das Geschäft des methodischen Denkens: „Veritas est finis ratiocinationis“ (Grua, S. 185). Und Leibniz hat in vielerlei Gedankenexperimenten und Konstruktionsversuchen der ratiocinatio über die Beschränktheit der logischen Formen hinaus ein Instrumentarium spekulativer Erkenntnis des Unendlichen und Absoluten zu entwickeln unternommen. Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems findet Leibniz – und Hegel folgt ihm darin – in der Übertragung des ontologisehen Verhältnisses von Ding und Eigenschaften auf das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat, indem er den axiomatischen Satz an die Spitze seiner Onto-Logik stellt: *praedicatum inest subiecto*. Dieses Axiom ist sicher nur dann sinnvoll, wenn das Subjekt eines Aussagesatzes nicht nur als eine vorläufige Leerstelle betrachtet wird, deren Bedeutung erst durch die Verbindung mit einer Menge von allgemeinen Bestimmungen konstituiert wird, an denen es „teilhat“; sondern als Zeichen oder Ausdruck der Sache selbst, die zunächst, mit all ihren Momenten ganzheitlich da ist und dann in Urteilsakten schrittweise bestimmt wird. Subjekt-Prädikat wird bezogen auf Substanz-Akzidenz als das zugrunde liegende Seinsverhältnis (was zugleich bedeutet, daß der Subjektausdruck nicht beliebig festgesetzt werden kann, wenn ihm ein wirklicher Sachverhalt entsprechen soll). Aron Gurwitsch hat gesehen, daß Leibniz hier die Subjekt-Prädikat-Logik auf den Kopf stellt: „Die logische Rangordnung zwischen dem Subjektbegriff und seinen Prädikaten erfährt eine Umkehrung gegenüber der Auffassung, nach der den Prädikaten logische Priorität zukommt, da der Subjektbegriff, als ihre multiplikative Kombination, als ihr Produkt, die eben dieses Produkt bildenden Faktoren voraussetzt“.[31] Hingegen setzen Eigenschaften ihren Träger, das Ding, und Akzidenzien die Substanz, der sie zugehören, voraus.

Die inhaltslogische, auf den Begriff (und nicht auf die Aussage) als

erstes Element des Logischen bezogene Logikkonzeption folgt mit Notwendigkeit aus dem metaphysischen Primat des Ganzen vor den Teilen. Wenn der letzte Grund aller Dinge selbst nicht mehr zu der *series rerum* gehören kann, weil er dann ja wie alle anderen Einzelnen selbst ein Einzelnes und damit seinerseits begründungsbedürftig wäre, dann kann nur noch das Ganze selbst eben dieses erste und notwendige Seiende sein. Das Ganze aber, zu dem wir von den Einzelnen aufsteigen, wird repräsentiert durch die Idee der Verknüpfung von jedem mit allen anderen, über die Abzählbarkeit und Verschiedenheit der Einzelnen hinaus. Kein Einzelnes ist an sich das Wahre, weil sich seine Wahrheit erst zeigt, wenn in seinen Grund zurückgegangen und es so als notwendig dargetan ist. Sein Grund ist aber seine Bedingtheit durch alles andere: „Zur Existenz ist notwendig, daß die Zusammenstellung aller Bedingungen vorhanden ist. Eine Bedingung ist das, ohne welches eine Sache nicht sein kann, die Zusammenstellung aller Bedingungen ist die volle Ursache der Sache". Die Zusammenstellung aller Bedingungen aber ist die Welt im ganzen, sie ist das einzige notwendige Seiende: „Nur ein einziges Seiendes ist notwendig. Das notwendige Seiende enthält in sich alle Bedingungen der Dinge" (KS, S. 17). In der Sprache Hegels: Das Wahre ist das Ganze, dieses aber tritt in jedem Einzelnen auf als die in sich selbst zurücklaufende Kette seiner Bedingungen: „Das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, sodaß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint".[32] Der wahre Begriff eines Einzelnen geht über in die absolute Idee, diese vergegenständlicht sich aber immer nur in der besonderen Bestimmtheit eines Begriffs. In dieser gegenläufigen Bewegung, die dem Wesen der Monadizität äquivalent ist (welche von der einzelnen Monade als *repraesentatio mundi* zur *monas monadum* = *totus mundus* übergeht, *totus mundus* aber immer nur im Spiegel der einzelnen Monade erfahren wird) – in dieser gegenläufigen Bewegung besteht das spekulative Verhältnis.

Was aber besagt das logisch? Doch nichts anderes, als daß im vollständigen (= wahren) Begriff einer Sache, der *notio completa*, alle möglichen Prädikate, die von ihr ausgesagt werden können, schon enthalten sind und also, auf den Aussagesatz bezogen, das Prädikat dem Subjekt inhäriert. Das Axiom *praedicatum inest subiecto* supponiert die Subordination der formalen Logik unter die spekulative und bildet die

theoretische Klammer, durch die Logik und Metaphysik bei Leibniz in eben derselben Weise zusammengehalten werden wie bei Hegel, wenn dieser sagt: „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, die Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken gefasst*, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken“.[33]

Damit wird das metaphysische Weltkonzept – die Wissenschaft von den Dingen – zum Schema auch der Logik – der Wissenschaft von den Formen der Gedanken. Dieses Verhältnis von Metaphysik und Logik hat seinen Grund darin, daß die logischen Formen nicht zusätzlich den Gehalten der Welt hinzukommen, nicht bloß gedachte sind, sondern der Formbestimmtheit des Seienden selbst entsprechen. „So viel ist auch vorläufig einzusehen, daß, indem der Gedanke sich von Dingen einen *Begriff* zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urteil und Schluß) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich sind … Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck objektiver Gedanke’ enthält“.[34] Eben diese Übereinstimmung von Seinsform und Denkform macht aber auch das metaphysische Modell von Leibniz aus: „Da es zur Natur der Seele gehört, das Universum auf eine sehr genaue (obgleich mehr oder weniger deutliche) Weise darzustellen, wird die Folge der Abbildungen, die die Seele hervorbringt, auf natürliche Weise der Folge der Veränderungen des Universums selbst entsprechen“ (KS, S. 221). Ist aber die Gedankenform nichts anderes als die bewußt gewordene Seinsform, so müssen logos und ratio in jedem natürlichen Seienden aufgefunden werden. Und wenn jedes Seiende dadurch bestimmt ist, daß es auf besondere Weise die Allheit der Bedingungen jeder Existenz ausdrückt, so sind die logischen Regeln der Verknüpfung dieser Bedingungen zugleich die natürlichen Gesetze des Seins. Daraus folgt sowohl für Hegel wie für Leibniz die in der Logik sich manifestierende formale (aber ontisch gestufte) Homogenität der Welt. Leibniz hat deutlich die Gleichung von Logik und Ontologie vollzogen, wenn er über die „necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt“ (Grua, S. 535) spricht. So ist es möglich, daß er oft im selben Satz von aussagentheoretischen Formulierungen zu deren ontologischem Sinn übergeht, ohne die Aspektverschiebung zu bemerken oder doch namhaft zu machen.

2. Grundformen spekulativer Logik

In seiner unübertrefflichen Festrede „Das System von Leibniz“ zum 300. Geburtstag des Philosophen 1946 sprach Josef König von der alles organisierenden logischen Grundform dieses Systems, die er herausheben wolle, und fuhr dann mit der für die Ohren der meisten Leibnizforscher wohl mißlich klingenden Feststellung fort: „Die logische Grundfigur des Systems … hat ihre Heimat nicht in der aristotelisch-scholastischen Logik, aber auch nicht in der modernen mathematischen Logik, obgleich diese doch mit Recht in Leibniz ihren vornehmsten Ahnen verehrt. Ihren Wurzeln nachzuspüren ist hier nicht der Ort; aber es muß gesagt werden, daß sie ihren bisher reifsten Ausdruck in der Logik Hegels gefunden hat“.[35] Wir lassen hier nun außer Betracht, daß König zugibt, Leibniz’ eigene logische Erwägungen möchten in die Vorgeschichte der mathematischen Logik gehören, wie sie in Russell/Whiteheads *Principia Mathematica* ihren Ausdruck fand, und die Hegelsche Logik scheine dazu disparat. Allerdings macht König den Vorbehalt, diese Fremdheit sei vielleicht nur vorläufig. „Denn das Verhältnis derjenigen geistigen Realität, die in der modernen mathematischen Logik schon so mächtig verkörpert ist, zu jener anderen nicht minder dichten und nicht minder echten Realität, die ich hier mit Hegel spekulative Logik nenne, und die in ihrer Ahnenreihe nicht geringere Namen als z.B. Platon, Aristoteles und eben Hegel selber aufweist, ist bis zur Stunde völlig ungeklärt, unbegriffen, undurchdrungen. Wenn überhaupt, so könnte nur eine noch nicht vorhandene allgemeine philosophische Logik das Prinzip auch der mathematischen Logik enthalten, während diese gegenüber jener und gegenüber der spekulativen Logik aus Gründen der Sache es nie zu mehr als bloßen Negationen bringen wird“.[36]

Ich kann hier auch der Frage nicht nachgehen, was König im Sinne hatte, wenn er eine allgemeine philosophische Logik der spekulativen und der mathematischen überordnete und wie eine solche Logik beschaffen sein müsse. Das ist eine Frage, die nicht ohne Rückgriffe auf Leibniz und Hegel behandelt werden kann, aber weit über deren Positionen hinausführt.

Im folgenden soll allein erörtert werden, ob die von König behauptete Übereinstimmung der logischen Grundformen der Systeme von Leibniz und Hegel einer Überprüfung standhält und was dies für die hermeneutische, d.h. wirklichkeitsaufschließende Kraft dieser Philosophien und dieser Art des Philosophierens gegebenenfalls

bedeutet. Zunächst scheint der Behauptung Königs ja das Selbstverständnis Hegels entgegenzustehen, das die Leibnizsche Philosophie keineswegs in der Nähe oder gar Vorläuferschaft der eigenen Bemühungen um eine Transformation der Metaphysik sieht.[37]

Leibniz' Metaphysik geht von der unhintergehbaren Erfahrung aus, „ut varia a me percipiantur" (C, S. 183). Die Welt ist eine Pluralität von Verschiedenen, deren jedes als eine Einheit gedacht werden muß.[38] Jede Einheit oder Substanz zeigt sich in der Wirkung, die sie auf alle anderen ausübt; ihr Wesen ist die Kraft, diese Wirkung hervorzubringen – und Kraft ist dann mehr als nur eine physikalische Größe, sie ist eine metaphysische Kategorie,[39] die nicht nur den Zustand eines Dings, einer materiellen Einheit definiert, sondern den Zusammenhang aller Dinge in der geordneten Einheit der Welt erklärt. Denn wenn jede Substanz aus ihrer Kraft auf jede andere (in gradueller Abstufung) einwirkt, so ist das Ganze der Substanzen ein universelles System von Wechselwirkungen, d.h. aufeinandertreffenden Kräften, und jede Substanz ist zugleich aktiv wirkend und passiv bewirkt. Oder anders gesagt: Die Auswirkung der Kraft aller anderen Substanzen manifestiert sich in der Weise der Kraftausübung jeder einzelnen Substanz, und die einzelne aktiv wirkende Kraft kann nicht anders bestimmt werden als durch die Besonderheit, in der diese die Auswirkung der Kräfte aller anderen Substanzen in sich aufnimmt – also durch die *repraesentatio mundi*.[40]

Da es nun eine Voraussetzung des Leibnizschen Systems ist, daß die Wirklichkeit der Welt in eben diesen vielen elementaren Einheiten besteht, die er Monaden nennt und die jeweils als Zentren von Kraftausübung oder als eine Art Kraftpunkte aufgefaßt werden müssen, ist die Aktivität der Kraftausübung das allgemeine Merkmal aller Substanzen. Wenn gleichzeitig jede Substanz in ihrer Besonderheit definiert ist durch die Gesamtheit aller auf sie einwirkenden Kräfte der anderen Substanzen, so ist diese Rezeption von Kraftwirkungen der Modus, durch den sich die Ausübung eigener Kraft als spezifisch eigene bestimmt. Anders gesagt: Das Erleiden von Wirkung ist selbst eine Art der Tätigkeit des Wirkens. Die aktive Kraft der Substanz ist *zugleich* die passive Aufnahme der auf sie einwirkenden Kräfte der anderen Substanzen. Die Aktivität des Wirkens ist die allgemeine Beschaffenheit von Kraft, jede Kraft ist mithin *vis activa*; jede besondere Kraft ist dagegen bestimmt durch die Passivität des Bewirktseins und dergestalt Kraft im Status des Bewirktseins, *vis passiva*. Als *vis passiva* ist sie das

Gegenteil der *vis activa*, indessen als Modus der Besonderheit der *vis activa* das alleinige Bestimmungsmoment der je besonderen *vis activa*. Das heißt: die *vis passiva* ist eine Art der *vis activa*, oder die *vis activa* ist die Gattung ihrer selbst, der *vis activa*, und ihres Gegenteils, der *vis passiva*. König formuliert diesen Sachverhalt dahingehend: Leibniz lehrt, „daß das Handeln Gattung seiner selbst und des Leidens oder daß die Spontaneität Gattung ihrer selbst und der Rezeptivität ist“.[41]

In dieser Strukturanalyse der Leibnizschen Rede von der Kraft (die König mit zahlreichen Belegstellen untermauert) wird die Parallelität zu Hegel deutlich. Die logische Figur des Übergreifens, derzufolge eines die Gattung seiner selbst und seines Gegenteils ist, spielt im Hegelschen System eine konstitutive Rolle. Man denke nur an das grundlegende Verhältnis der Identität von Identität und Nicht-Identität. In terminologisch prägnanter Form hat Hegel diese Konfiguration in der *Wissenschaft der Logik* im Kapitel über den Begriff dargestellt. Da heißt es: „Das Allgemeine … ist es selbst und greift über sein Anderes über. … Es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*“. Und weiter: „Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein *Anderes* …; es ist aber kein Anderes vorhanden, wovon das Besondere unterschieden wäre, als das Allgemeine selbst. – Das Allgemeine bestimmt *sich*, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist *sein* Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist. Es greift über dasselbe über und ist in ihm bei sich. So ist es die Totalität und Prinzip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst bestimmt ist“.[42]

In der ganzen Passage läßt sich das Wort Allgemeinheit (= x) durch die *vis activa* und das Wort Besonderheit (= y) durch die *vis passiva* ersetzen, ohne daß die Strukturbeschreibung des Verhältnisses von x und y verändert werden müßte. Es ist dieselbe Relation, die Hegel an den obersten Gattungen der Begrifflichkeit des Begriffs und Leibniz an den obersten Gattungen der Wirklichkeit des Wirklichen (der Seiendheit des Seienden, der Substantialität der Substanz) aufzeigt, die Relation des Unterschieds an sich selbst, des Selbstunterschieds. In der abendländischen Philosophiegeschichte taucht diese Figur zum erstenmal und explizit bei Parmenides auf: *to gar auto noein estin te kai*

einai; und formal reflektiert im Parmenides-Dialog Platons als die Relation von *hen* und *heteron*. In der chinesischen Tradition finden wir sie im *Dao de jing*.[43]

Ich denke, der Aufweis Königs, daß bei Leibniz und Hegel eine und dieselbe „spekulative logische Grundform“ vorliege, nämlich die des „übergreifenden Allgemeinen“,[44] ist einleuchtend. Unbegründet bleibt bei König, daß diese spekulative Grundform eine *logische* ist (was, wenn ich recht sehe, die analytische Logik bestreiten würde), und unerörtert bleibt auch, in welcher Weise von dieser Grundform aus eine Transformation der traditionellen Metaphysik vollzogen wird und wie der Problembestand einer solchen Metaphysik nach einer solchen Transformation aussehen kann. (Auch Kant hatte ja mit der transzendentalen Wende eine Transformation der Metaphysik eingeleitet und dabei deren Gegenstand und Problemstellung so wesentlich verändert, daß er als „Alleszermalmer“ der Metaphysik verstanden werden konnte, was er wirklich nicht sein wollte). Ich meine nicht, daß Hegels Metaphysik-Kritik auf eine Destruktion der Metaphysik hinausläuft (und auch nicht darauf abzielt), sondern die Möglichkeit des nach Kant aporetisch gewordenen Sprechens über metaphysische Gegenstände restituiert.[45] In der Weise, in der Hegel diesen Weg begeht, folgt er einem Argumentationsduktus, der in seinen Prinzipien genaue Entsprechungen zu dem Leibnizschen Konstruktionsverfahren für seine metaphysische Hypothese aufweist. Wenn ich diese Entsprechungen kenntlich machen kann, gewinnt Königs Behauptung, die Leibniz und Hegel in eine große konzeptuelle Nähe rückt, ein sicheres Fundament.

Es war Hegels Einsicht, daß jeder aus einem prädikativen Satz gebildete Begriff von einer Sache unvollständig und daher nicht der „eigentliche“ spekulative Begriff der Sache ist; denn wenn jede Sache in strengem Sinn erst dann begriffen ist, wenn *alle* Bedingungen ihres So-seins in den Begriff eingehen, dann ist jeder in einer endlichen Prädikation definierte Begriff weiterer „Fortbestimmung“ fähig und vorläufig. Die Totalität der Bedingungen einer Sache ist die unendliche Welt im ganzen, und diese ist im endlichen bestimmten Begriff nicht einzuholen. Jeder Begriff, wie er vom endlichen Verstand gebildet und gebraucht wird, weist über seine begrenzte Bestimmtheit hinaus. Wenn aber in den vollständigen Begriff *einer* Sache die ganze Welt als deren Bedingung eingeht, so gilt das von *jeder* bestimmten Sache und die

Begriffe der verschiedenen bestimmten Sachen müssen koinzidieren, weil sie sämtlich die Welt im ganzen einschließen. Paul Guyer hat das richtig dahingehend zugespitzt, „daß, treibt man die Begriffe von Gegenständen in echte Vollständigkeit, es schließlich nur *einen* Begriff geben wird und somit für einen Idealisten wie Hegel auch nur *einen* Gegenstand“.[46]

Nun wissen wir, daß auch Leibniz gedacht hat, die *notio completa* einer bestimmten endlichen Sache enthalte die gesamte *series rationum* (die äquivalent ist der *series rerum*, insofern jede *res* eine *ratio* für alle anderen *res* ist). Während aber Hegel den absoluten Begriff nur als den Begriff der Auflösung der bestimmten Prädikation in den Prozeß der „Fortbestimmung“ und mithin nur formal als „Methode“ zu fassen vermag, gibt das Leibnizsche Modell der allseitigen Widerpiegelung der durch ihre jeweils perspektivische *repraesentatio mundi* unterschiedenen Monaden einen Spezifikationsmodus für die je besondere *notio completa* an. Jede *notio completa* enthält die gesamte Welt, die Totalität der *series rerum vel rationum*, denn sie ist *notio completa* der *repraesentatio mundi*; aber sie enthält die gesamte Welt jeweils in einer besonderen Perspektive, die für jede von einem Begriff gemeinte Sache einmalig ist. Das ist aber genau die formale Verfaßtheit des spekulativen Begriffs bei Hegel, die wir oben vorgeführt haben. Ich wiederhole daraus einen (nun unverkürzten) Satz: „Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein *Anderes*, sein *Scheinen nach außen*“. Wenn Hegel die Besonderheit das „Scheinen nach außen“ der Allgemeinheit nennt, so sagt er damit dasselbe wie Leibniz mit dem Terminus *phaenomenon bene fundatum*. Die Allgemeinheit der *repraesentatio mundi* als Totalität ist das für alle Monaden Gleiche, die Wirklichkeit des Ganzen (oder der allseitige Wirkungszusammenhang). An jedem Ort erscheint dies Ganze in anderer Perspektive, und diese Besonderheit macht die Einzelheit jeder Substanz an ihrem Ort aus. Die Orte liegen auseinander, die Besonderheit erscheint als solche für die Substanzen an den anderen Orten, sie ist aber in Wirklichkeit die Allgemeinheit der Bestimmungsmomente von ihnen allen. Die nach außen scheinende Besonderheit ist ein Phänomen. Hegel, an der Begriffsstruktur interessiert, kann es dabei belassen; Leibniz, dem es um die materielle Substantialität der Seienden geht – und dessen logisches Modell ein Modell für die physikalische Beschreibung der Welt sein soll –, kennzeichnet die Erscheinung als wohl begründet, weil es das Verhältnis

von *vis activa* und *vis passiva* ist, in dem dies „Scheinen nach außen“, diese Phänomenalität der Extension entspringt.

Es tritt nun zutage, wie in dieser Leibnizschen Konstruktion eines Welt-Modells nicht anders als in der Hegelschen Konstruktion des absoluten Begriffs die traditionelle Metaphysik verändert wird. Deren Gegenstände Gott oder das Absolute, die Welt oder die Totalität, die Seele oder das Individuum – verlieren den Charakter der Substantialität, der Dinglichkeit, der Personalität und werden zu Prozeßfiguren, zu Metaphern der Funktionsweise, die in einer Verfahrensbeschreibung dargestellt werden kann.[47]

Das Verfahren der Konstruktion metaphysischer Gegenstände folgt bei Leibniz wie bei Hegel zunächst dem logischen Verfahren der Bestimmung endlicher Gegenstände, dem Prädizieren in der Form des Aussagesatzes. Bei den innerweltlichen kontingenten Gegenständen, denen die Tatsachenwahrheiten entsprechen, ist dieses Verfahren prinzipiell unabschließbar: „Da alle diese Einzelheiten nur andere vorhergehende oder noch speziellere Zufälligkeiten einschließen, deren jede eine ähnliche Analyse nötig hat, wenn man ihren Grund angeben will, so ist man damit nicht weitergekommen. Der zureichende oder letzte Grund muß außerhalb der Folge oder *Reihe* dieser Besonderung in Zufälligkeiten liegen, wie weit ins Unendliche sie auch gehen mag“ (Mon., cap. 36, KS, S. 455).

Bei Hegel führt diese Erwägung – unter ausdrücklicher Einbeziehung auch noch der Zeitdimension – zur Auflösung (d.h. Negation) der Limitation des bestimmten Begriffs und seinem Übergang zu einer weiterreichenden Bestimmung, also zur „Fortbestimmung“ des Begriffs, die erst das Besondere des bestimmten Begriffs als die Erscheinung des Allgemeinen ausweist: „Der *Verstand* bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt und das Besondere darin begreift“.[48]

Die Leibnizsche *catena definitorum* und die Hegelsche „Fortbestimmung des Begriffs“ führen beide in einen *progressus in infinitum*. Im Denken der infinitesimalen Verlängerung dieses Fortgangs muß der Umschlag in die intensionale Einheit des Ganzen erfolgen – ein Umschlag, der nur (wie Platon sagt[49]) *plötzlich* eintreten kann, also in der Deduktion als Intuition auftaucht.[50] Diese Intuition des Ganzen – Leibniz sagt: der notwendigen Substanz; Hegel sagt: des Wahren; Engels

wird später sagen: des Gesamtzusammenhangs – ist die funktionale Einheit aller epistemischen Gegenständlichkeiten ebenso wie ihrer ontischen Entsprechung und nur als die Form des in diesem Konstruktionsverfahren repräsentierten (ausgedrückten) Prozesses zu begreifen. In dieser Form fallen die Gegenstände der traditionellen Metaphysik zusammen: die ontische Mannigfaltigkeit der Seienden (die Welt), die Einheit dieser Mannigfaltigkeit (Gott – und Leibniz sagt ausdrücklich: „Diese Substanz nennen wir Gott“ (Mon., cap. 38, KS, S. 457[51]), die Abbildung dieser Mannigfaltigkeit in singulärer Perspektive in der Seele.

Diese Transformation der Metaphysik vollzieht sich auf der Ebene und im Rahmen einer Ontologie. Ihre „spekulative Grundform“ ist die einer ontologischen Aussage.[52] Mit welchem Recht nennt Hegel die Entfaltung dieser Systemform „die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht“?[53] Wird hier ein Feld der Logik prätendiert, von dem die Logik des aristotelischen *Organon* oder auch die moderne mathematische Logik nur Teilbereiche sind, wie es Josef König angenommen hat? Ich beschränke mich auf einige kurze Andeutungen.[54]

Leibniz hat das Axiom *praedicatum inest subiecto* in einer logisch-ontologischen Doppelfunktion seinem System zugrundegelegt.[55] Hegel ist ihm darin gefolgt. Beide haben den logischen Vorgang der Prädikation als die Entfaltung der in der Sache selbst enthaltenen realen Momente des Daseins aufgefaßt. Dabei fällt für Hegel der Begriff mit der Sache selbst zusammen, während Leibniz den Begriff als *Ausdruck* der von ihm bezeichneten Sache versteht. Für beide ist der logische Vorgang nicht eine „Definition“, d.h. eine Begrenzung des Umfangs eines Begriffs, sondern eine „Bestimmung“, d.h. eine Feststellung der Besonderheit der Inhalte, genauer der Inhaltsform, die sich im besonderen Begriff zeigt; der Begriffsinhalt ist hingegen stets das Allgemeine, und der logische Status der Allgemeinheit ist dem ontologischen der Totalität äquivalent. Der logische Vorgang des Prädizierens oder Bestimmens unterliegt Kriterien, die ebenfalls einen logisch-ontologischen Doppelaspekt haben und für die Konstruktion des Begriffs operationalisierbar sind; ich nehme die zwei grundlegenden, das Prinzip der Kompossibilität bei Leibniz und das Prinzip der bestimmten Negation bei Hegel. Das Verfahren, in dem der Umschlag zur Intuition des Ganzen evoziert wird, ist – ausgehend von diesen Kriterien – methodisch streng geregelt; innerhalb dieses

Verfahrens haben die Regeln der formalen Logik ihren wohl definierten Geltungsbereich. Wenn Logik das System der Ordnung der Begriffe und Denkvorgänge ist – ihr Gegenstand, sagt Hegel, sei „das Denken oder bestimmter das begreifende Denken“[56] –, so nimmt in der Tat die Überführung der metaphysischen Gegenstände in die Konstruktionsprinzipien ihrer Erzeugung im Denken die Integration der Metaphysik in die Logik vor, in das „Reich des reinen Gedankens“ oder „die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist“.[57] In diesem Sinne gilt auch für Leibniz, was Hegel sagt, es sei „die Vernunft Geist. … Er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes, er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mitbestimmt. … Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein“.[58]

[1] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* III, Theorie Werkausgabe, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971, S. 238.
[2] Ebd., S. 457f.
[3] Ebd., S. 238f.
[4] Ebd., S. 205.
[5] Ebd., S. 251.
[6] Ebd., S. 243
[7] Ebd., S. 236.
[8] Ebd., S. 249.
[9] Ebd., S. 122f.
[10] Ebd., S. 254.
[11] Ebd., S. 255.
[12] Ebd., S. 252.
[13] Ebd., S. 253.
[14] Ebd., S. 255.
[15] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Theorie Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1971, S. 189.
[16] Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 40, in: *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V, S. 198.
[17] Ebd.
[18] Immanuel Kant, *Über die von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in: *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI, S. 605.
[19] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, § 28, Zus., Theorie Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1971, S. 96.
[20] Ebd., § 213, Zus.,S. 368.
[21] G. W. F. Hegel, G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* I, Theorie Werkausgabe, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1971, S. 47.
[22] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. IV, S. 402, und Bd. II, S. 334.
[23] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* I, § 28, S. 94, und § 27, S. 93.
[24] Ebd., § 30, S. 97.

[25] Ebd., § 213, S. 368.
[26] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* I, § 3, S. 44.
[27] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* III, § 573, S. 379.
[28] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, Theorie Werkausgabe, Bd. 17, Frankfurt a. M. 1971, S. 205.
[29] Ebd., S. 204.
[30] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* I, § 2, S. 41.
[31] Aaron Gurwitsch, *Leibniz – Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York 1974.
[32] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* I, § 15, S. 60.
[33] Ebd., § 24, S. 81.
[34] Ebd.
[35] Josef König, Das System von Leibniz, in: *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1978, S. 32.
[36] Ebd., S. 32f.
[37] Detlev Pätzold/Arjo Vanderjagt (Hg.), *Hegels Tranmsformation der Metaphysik*, Köln 1991.
[38] Leibniz an Arnauld, 30.4.1687: „Ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*".
[39] Zu Leibniz' Begriff der Kraft vgl. auch Hans Heinz Holz, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt a.M./New York 1992, S. 99ff.
[40] Siehe Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit*, Bd. III: Neuzeit 1, Darmstadt 2011, S. 363ff.
[41] Josef König, Das System von Leibniz, S. 36.
[42] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hamburg 1981, S. 35 und 37f.
[43] Siehe Joachim Schickel, *Große Mauer Große Methode*, Stuttgart 1968; Hans Heinz Holz, *China im Kulturvergleich*, Köln 1994, S. 59ff.
[44] Josef König, Das System von Leibniz, S. 33f. Zum „übergreifenden Allgemeinen" vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, S. 51ff.
[45] Vgl. Holz in Pätzold/Vanderjagt (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, S. 28ff. – Ders., *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli 1998.
[46] Paul Guyer, Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1978, S. 230ff.
[47] Hier trifft sich unsere Untersuchung mit Ernst Cassirers Einsicht in die Ablösung des Substanzdenkens durch ein Funktionsdenken. Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt 1976.
[48] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 8.
[49] Platon, *Parmenides* 156 c3-e3.
[50] *Intuitio* heißt das Erscheinen des Spiegelbildes auf der Oberfläche eines Gewässers.
[51] Ebenso in *Principes de la nature et de la grâce* 8, KS, S. 427.
[52] So Holz gegen Fulda in Pätzold/Vanderjagt (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, S. 35ff.
[53] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 7.
[54] Siehe dazu ausführlicher Abschnitt 1 in diesem Kapitel
[55] Sehr genau zeigt das Paul Guyer, Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen.
[56] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 27.
[57] Ebd., S. 34.
[58] Ebd., S. 8.

8. Erkenntnistheorie

1. Perzeption und Apperzeption

Mit Recht darf man wohl sagen, daß der reinen Erkenntnistheorie Leibniz' geringstes philosophisches Interesse galt. Die ausschließlich oder vorwiegend erkenntnistheoretische Fragestellung, wie sie uns bei Locke und Hume, in vorzüglichster Weise dann bei Kant begegnet, schien ihm ebenso steril wie müßig. Er hatte darin die großzügige Nonchalance aller erkenntnistheoretischen Realisten, denen die Unwiderlegbarkeit der solipsistischen Reduktion kein Argument gegen deren Absurdität ist. Die großartige monadologische Konzeption, derzufolge das Individuum zugleich die Totalität *ist*, gestattet gar keinen gnoseologischen Zweifel an der Realität der Außenwelt; im Gegenteil, sie hebt ihn geradezu auf, indem das Außen dadurch *als* Außen bestätigt wird, daß es zumal das Innen der Monade ist. Wir können uns angesichts der ausführlichen Darstellung, die wir der monadologischen Ontotogie gewidmet haben, darum in diesem Kapitel kurz fassen und werden zu dieser Kürze durch Leibniz selbst berechtigt, der erkenntnistheoretische Probleme immer nur in ontologischem Aspekt gesehen, sie schlechthin *als* ontologische Probleme gestellt hat. An dieser Stelle sei auch eine (allerdings notwendige) Polemik gegen die neukantianische Leibniz-Deutung ausgespart, die das Bild dieser Philosophie unter erkenntnistheoretischer Perspektive völlig entstellt hat.[1] Wir haben den Begriff der Perzeption als eine ontologische Fundamentalbestimmung des monadischen Seins kennengelernt, die dessen rezeptiven Aspekt bezeichnet. Es bedurfte dabei aller Anstrengung, um von dem Begriff zunächst jede Beimischung eines erkenntnistheoretischen Moments fernzuhalten, das primär und „eigentlich" (in akroamatischer Rede, wie Leibniz sagt) nicht darin enthalten ist. Dennoch begehen wir keine Inkonsequenz, wenn wir nun die Perzeption auch als Titel eines erkenntnismäßigen Sachverhaltes verstehen. Als solcher ist sie nämlich eine Art der ontologischen Gattung *perceptio*, die selbst wieder als Unterarten die *„petites perceptions"* und

die *„apperceptions“* umfaßt.

Das Verhältnis des weiteren ontologischen Begriffs der Perzeption zum engeren gnoseologischen bestimmt sich derart: Die Perzeption ist eine Seinsart, derzufolge jedes Seiende in bestimmter ihm eigener Weise alles übrige Seiende (die Welt) nach Maßgabe der näheren oder ferneren Beziehung als *perception distincte* oder *confuse* in sich aufnimmt und ausdrückt. Nun gibt es aber Seiende, bei denen dieses Aufnehmen und Ausdrücken mit Bewußtsein oder mit möglicher Bewußtwerdung verbunden ist (wobei man wieder viele Abstufungen dieser Bewußtwerdung von der einfachsten Aufnahme und Reizbarkeit über die animalische Empfindung bis zur Erkenntnis in mannigfaltiger Gradation unterscheiden mag). Für das Seiende solcher Seinsart ist die Perzeption, soweit sie in diesen Bereich möglichen und wirklichen Bewußtwerdens fällt, eine erkenntnismäßige, wobei der optimale Sinn, die Erkenntnis, auf der Stufe des Menschseins erreicht wird. Wir sprechen von dieser Art Perzeption als Apperzeption,[2] aber auch als *„perception distincte“* im engeren Sinne, wenngleich man hier keine Begriffsäquivalenz annehmen darf, weil die Apperzeption gegen alle andere Perzeption scharf getrennt ist und eine absolute Definition erlaubt, während die Grenzen von Konfusion und Distinktion fließend sind und nur eine relative Definition zueinander gestatten. Die Apperzeption übergreift als Allgemeines die *„petites perceptions“*, die unterschwellig unbewußt bleiben, aber in der Summation zur Apperzeption umschlagen (die also potentielle Apperzeption sind). Wie die der *Seinsweise „Apperzeption“* zugeordnete Seinsart „Bewußtsein“ eine Art des Seins ist, so ist die Apperzeption eine Art der Perzeption. Ihr logisch-ontologisches Seinsverhältnis wäre sohin geklärt.

Diese ontologische Bestimmung der Erkenntnis macht zugleich klar, daß es sich immer um die Erkenntnis realer Gegenstände handeln muß (wobei Täuschungen und Irrtümer wiederum als Derivate des Wahr-Erkennens Arten seiner als einer übergreifenden Gattung sind). Denn das individuell Seiende (die Monade) kann nur anderes individuell Seiendes (andere Monaden) spiegeln, das heißt in sich aufnehmen und ausdrücken. Täuschungen sind dann auch nur Repräsentationen eines realen Seins, das der bestimmten erkennenden Monade perspektivisch-standortgebunden verzerrt, unrichtig, irreführend entgegentritt, „erscheint“.[3] Hier hat auch die so oft mißverstandene These von der Fensterlosigkeit der Monade ihren erkenntnistheoretischen Ort. Sie

besagt nämlich nichts anderes (in erkenntnistheoretischer Hinsicht), als daß die bewußtseinsfähige Monade immer nur das *erkennen* kann, was sie als *repraesentatio mundi* seinsmäßig strukturell je schon selbst *ist*. Als das „Andere“, als die Außenwelt, als Transzendenz (ohne überweltlich-metaphysischen Nebensinn) erscheint der Monade immer nur eine Welt, die als solche bereits das inhaltliche Sosein der Monade geprägt hat. Das heißt aber eben auch, daß sie *alles Reale* und nur alles Reale erkennen kann, zum mindesten potentiell, wenn auch die Unendlichkeit der Welt über das endliche Fassungsvermögen der distinkten Perzeption hinausgeht. Auch Irrealitäten, wie alle Chimären, müssen darum aus falsch kombinierten Elementen des Realen zusammengesetzt sein. Es gibt nichts in unserem Bewußtsein, was nicht seinen Ursprung in der wirklichen Welt hätte. Wahrheit und Falschheit können sich folglich nur auf Verknüpfungen, auf Beziehtingen von realen Elementen anwenden lassen, sie sind reine Relationskategorien.

2. Die „eingeborenen Ideen“

Von dieser in der Perzeptionslehre von Leibniz begründeten ursprünglichen Auffassung muß man ausgehen, wenn man seine viel mißdeutete und viel geschmähte Ideenlehre richtig verstehen will. Er hat diese vor allem in der Auseinandersetzung mit Locke entwickelt; die Hauptquelle dafür sind folglich die *Nouveaux Essais sur l’Entendement humain* (NA, S. 23), das ohnehin wohl meistgelesene Werk des Philosophen, das jedoch – ohne dauernden Zusammenhang mit seinen esoterischen Systemschriften und seinem selbstinterpretierenden Briefwechsel – zu Einseitigkeiten in der Betrachtung und Auslegung der Leibnizschen Philosophie verführen kann.

Locke war, in berechtigter Opposition gegen den scholastischen Apriorismus (die Leibniz stets anerkannte), von dem Axiom ausgegangen: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* – nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist. Diesem Satz widerspricht Leibniz keineswegs; er erweitert ihn nur um einen Nachsatz: *nisi intelectus ipse* – außer der Verstand selbst. Dieser Nachsatz ist natürlich eine entscheidende Modifikation, über deren Tragweite und Richtung in der Leibniz-Interpretation mancher Streit entbrannte. Wir fragen: Will Leibniz hier eine apriorische Ausstattung des Verstandes mit kategorialen Denkformen – etwa im Sinne der kantischen

Transzendentalphilosophie – behaupten? (So lautet jedenfalls eine verbreitete Auffassung.) Will er die sokratisch-platonische Lehre vom angeborenen Wissen, von den „eingeborenen Ideen“ wieder beleben? (So meint eine andere Richtung der Leibniz-Deutung.) Oder will er nur einen unhaltbaren sensualistischen Radikalismus Lockes korrigieren, weil dieser ontologische Inkonsequenzen in sich trägt?

Wir haben gesehen, daß der Streit zwischen Empirismus und Apriorismus für Leibniz gegenstandslos geworden ist, sobald mit der monadologischen Ontologie Ernst gemacht wird. Der Zusammenhang von *repraesentatio mundi* und prästabilierter Harmonie hebt die Antithese von Apriori und Empirie auf. Was als apriorische Ausstattung der Monade angesehen werden könnte, erweist sich gerade als das Einströmen von bedingenden Momenten aus der Welt in die Einzelsubstanz. Auf dem Boden einer universalen Perzeptionslehre gibt es kein absolutes Apriori außer dem des realen Beziehungsgefüges *Welt*. Nur ist damit noch nichts über den Erkenntnisvorgang im engeren Sinne ausgesagt. Bei diesem müssen wir natürlich unterscheiden zwischen einem früher und einem später Erfahrenen, da der Erkenntnisprozeß ja eine zeitliche Abfolge ist. Und beim Rückgang auf das frühest Erfahrene fragt sich nun, ob das Bewußtsein vor der ersten Erfahrung *tabula rasa* – ein unbeschriebenes Blatt – war oder bereits bestimmte Präformationen in sich trug, die aus seiner Konstitution als so und so geartetes Sein resultieren.

Eine Vor-Kenntnis alles später Erkannten, derzufolge dieses nur ein Wiedererkennen wäre, lehnt Leibniz ausdrücklich ab, indem er sich gegen die platonische Lehre von der *Anamnesis* wendet. Die platonisierende Auslegung der „eingeborenen Ideen“, die Leibniz neben den „erworbenen“ gelten lassen will, ist damit eindeutig zurückgewiesen. Es bliebe nun noch die kantianische Auffassung möglich, die Verfassung des *intellectus ipse* beinhalte als „eingeborene Ideen“ einen Kategorienbestand, durch welchen die Erkenntnis der Welt geformt, mithin transzendental subjektiviert würde. Doch auch diese Deutung, die von Kants „kopernikanischer Wendung“ auf die „Vorläuferschaft“ von Leibniz schließt, ist falsch. Bei Leibniz läßt sich nämlich nirgends die Behauptung finden, daß die „eingeborenen Ideen“, die der *intellectus ipse* zu jeder Erfahrung mit einbringt, diese Erfahrung filtern oder formen; vielmehr gelten die „eingeborenen Ideen“ gerade als Äquivalent und Ausdruck der allgemeinsten Verfassung der Welt und damit als

Korrelate der im empirischen Material ebenfalls enthaltenen gleichen Seinskategorien. Ja, mehr noch: Auch die „eingeborenen Ideen“ bedürfen, um zur Apperzeption gebracht zu werden, der Erweckung durch Erfahrung (NA, S. 23). Ihre Apriorität besagt nur, daß sie auf Grund ihrer absoluten Deckung mit der Wirklichkeit als denknotwendig erfahren werden, so als seien sie gleichsam schon vor jeder Erfahrung dagewesen. Und tatsächlich sind sie das auch in gewissem Sinne, denn sie sind allgemeinste Bestimmungen des Wirklichen (Sein, Identität etc.), die mit dem Entstehen von Bewußtsein zugleich – als Momente seiner selbst, insofern es Sein ist – gegeben sind: Das Bewußtsein *ist* im Augenblick, wo es *bewußt* ist,[4] es ist *identisch* im Augenblick, so, wie es *ist*, und es ist sich seiner als Identisches bewußt, und so weiter. So sind wirklich allgemeinste Strukturen gegeben, die im Bewußtsein nichts anderes sind als das bewußte Sein. Mithin präformieren diese vorgegebenen Strukturen auch nicht die Erkenntnis in irgendwelcher subjektiven Weise, sondern sind nur Ausdruck der Übereinstimmung des Bewußtseins mit dem Sein. Die Seele ist nicht *tabula rasa*, sondern von vornherein dadurch materialiter bestimmt, daß sie ein Seiendes ist und demzufolge eine natürliche Ausstattung mitbringt, die es ihr nicht mehr gestattet, etwas anderes als das Wirkliche sinnvoll zu denken.[5]

Ontologisch erweisen sich die „eingeborenen Ideen“ als die allgemeinsten Bestimmungsmomente der durch die *repraesentatio mundi* inhaltlich erfüllten Monade. Sie sind in jeder Perzeption eingeschlossen. Das Leibnizsche System gibt aber nun die Möglichkeit, diese Perzeptionen zur *perception distincte* des Bewußtseins, zur Apperzeption, aufsteigen zu lassen, also lückenlos den Übergang von der Ontologie zur Erkenntnistheorie zu vollziehen; auf dieser Stufe bestimmen sie als Prädikate den *intellectus ipse*, so daß tatsächlich vor der ersten Erkenntnis nichts außer ihm selbst im Verstande ist. Er selbst aber ist nicht leer, sondern hat eine Struktur, die ihm aus seinem Sein, eben als einem durch Perzeptionen bedingten, zukommt. Das ist der Sinn jener Erweiterung des Lockeschen Grundsatzes und zugleich der Sinn der „eingeborenen Ideen“ im Leibnizschen System. Zu idealistischen Mystifikationen geben diese nicht den geringsten Anlaß.

3. Realität und Phänomenalität

Von einer zweiten Position her muß die Behauptung entkräftet werden,

daß es sich bei der Leibnizschen Erkenntnistheorie um eine spezifische Form des Idealismus handele. Leibniz hat des öfteren *à la rigeur métaphysique* die Gegenstandswelt nur als Phänomen, wenn auch präzis als *phaenomenon bene fundatum* bezeichnet. Das legt den Verdacht nahe, daß die gegenseitige Repräsentation der Monaden doch nur als eine spirituelle Produktion einer metaphysisch irrealen Erscheinungswelt, nicht als Reproduktion eines realen Ansichseienden verstanden werden dürfe. In diesem Sinne wurde Leibniz meist ausgelegt, wobei man allerdings seinen Phänomenbegriff mit dem Kants bedenkenlos gleichsetzte. Gerade diese Äquivokation ist jedoch unzulässig. Wir müssen uns demzufolge zunächst fragen, was *Leibniz* unter einem Phänomen verstand und welchen Seinscharakter er ihm zuschrieb. Ist es richtig, wenn man den Begriff des Phänomenalen dem des Realen bei Leibniz entgegensetzt?

Josef König[6] hat herausgearbeitet, daß das Verhältnis von Ansich und Erscheinung bei Leibniz ein dialektisches ist, das genau dem logischen Schema des übergreifenden Allgemeinen entspricht, derart, daß das Ansich Gattung seiner selbst, des Ansich, und seines Gegenteils, der Erscheinung, ist (vgl. dazu Kapitel 7). Die Erscheinung ist mithin nicht gegen das Ansich abgehoben, sondern eine Art desselben und als solche etwas durchaus Reales. Phänomenalität hat nichts mit trügerischem Schein zu tun, sondern bezeichnet die Weise des Zum-Vorschein-Kommens eines Realen; nur als Derivat dieses umfassenden Erscheinungsbegriffs *kann* ein solches Zum-Vorschein-Kommen auch ein irriges, trügerisches sein, wenn ihm nämlich die Realität nicht entspricht, sondern darin verzerrt erscheint. Der trügerische Schein steht in einem privativen Modus der Erscheinung. Insofern die Erscheinung also adäquat oder inadäquat sein kann, müssen wir eine Unterscheidung treffen: Das ist der Sinn der Rede vom *phaenomenon bene fundatum* – vom „wohl gegründeten Phänomen“. Ein solches ist adäquat, weil es einem Ansich gemäß ist, welches es ausdrückt.

Leibniz betont immer wieder – wie wir oben gesehen haben –, daß das Ausdrücken, die Repräsentation ein universeller Vorgang in allem Seienden der Welt ist. Die Weise, in der das Auszudrückende im Ausdrücken enthalten ist und damit in das Ausdrückende als Ausgedrücktes eingeht, nannte er Phänomenalität. Jedes Ausgedrückte ist ein Phänomen, und eben dann ist es ein *phaenomenon bene fundatum*, wenn ihm ein Auszudrückendes, ein Ansich, in der Realität entspricht.

Das Phänomen ist der Realität nicht entgegengesetzt, sondern gerade ihre spezifische Seinsweise im Vorgang der Repräsentation.

Das bedeutet nun allerdings, daß *alles* Seiende phänomenal ist (ebenso wie es zugleich und in einem damit Ansichseiendes ist). Da die Repräsentation von Leibniz als ein universaler und allseitiger Vorgang in jedem Seienden gesetzt wird, muß also jedes Seiende für jedes andere Seiende Phänomen sein, so wie es für sich Ansich ist.[7] Phänomenalität ist also nur die „andere Seite“ des Ansichseins und mit diesem in einem universalen System der Repräsentationen untrennbar verknüpft. Diese Bedeutung von Phänomenalität verleiht dem Begriff den Charakter eines Terminus, in dem eine realistische Erkenntnistheorie auf ihre ontologische Grundlage zurückgeführt wird.

Wie Leibniz das meinte, zeigt vielleicht am deutlichsten seine Analyse des Raum- und Zeitbegriffs im 5. Brief an den englischen Geistlichen und Freund Newtons, Samuel Clarke. Der Raum ist nämlich für Leibniz die Ordnung, die den Dingen in ihrem Zusammensein zukommt und die sich phänomenal als Räumlichkeit ausdrückt. Der Raum ist kein Ansichseiendes, sondern die Struktur einer materiellen Vielheit, die ihrerseits das eigentliche substantielle Ansich ist. Leibniz lehnt darum die Hypothese von einem unendlichen leeren Raum ab, denn wenn der Raum den Dingen nur als Form ihres Zusammenseins zugeschrieben werden kann, so bedeutet das, daß die Dinge stets räumlich *sind*, der Raum aber nur in ihrer gegenseitigen Repräsentation *erscheint*; Räumlichkeit ist etwas anderes als Raum. „Ich habe bewiesen, daß der Raum nichts anderes ist als eine Ordnung für die Existenz der Dinge, die bei ihrer Gleichzeitigkeit zu bemerken ist. So ist die Fiktion eines endlichen materiellen Universums, das in seiner Gesamtheit in einem unendlichen leeren Räume herumspaziert, nicht zulässig. Sie ist gänzlich unvernünftig und unbrauchbar. Denn abgesehen davon, daß es außerhalb des materiellen Universums gar keinen realen Raum gibt, wäre eine solche Handlung zwecklos; das hieße arbeiten, ohne damit etwas zu tun, *agendo nihil agere*. Für niemanden, wer es auch sei, ergäbe sich dadurch eine beobachtbare Veränderung. Es sind das Einbildungen der Philosophie mit unvollständigen Begriffen, die sich aus dem Räume eine absolute Realität zurechtmachen …

Denn der Raum an sich ist wie die Zeit etwas Ideales; so muß der Raum außerhalb der Welt imaginär sein, wie das sogar die Scholastiker sehr wohl erkannt haben …“[8] Da ist deutlich ausgesagt, worum es geht: Das

räumliche Sein der Dinge (als geordnete Vielheit) bewirkt in der Perzeption die Erscheinung von Raum. Diese ist „wohl gegründet“, solange sie auf die Dinge rückbezogen wird; sie wird „ideal“ und damit „imaginär“ (im Gegensatz zur Realität, der sie sich damit also enthebt), wenn sie als Ansich isoliert von den Dingen gesehen wird. Dieses ontologische Verhältnis hat Leibniz auch ausdrücklich erkenntnistheoretisch formuliert: „Zur Bildung des Raumbegriffs kommt der Mensch auf folgende Weise: Er sieht, daß mehrere Dinge gleichzeitig existieren, und er findet darin eine gewisse Ordnung der Koexistenz, dergemäß die gegenseitigen Beziehungen der Dinge mehr oder weniger einfach sind. Diese Beziehungen machen ihre *Lage* beziehungsweise ihre Entfernung aus. Geschieht es, daß eines von diesen koexistierenden Dingen seine Beziehung zu einer Vielheit von anderen Dingen ändert, ohne daß diese ihre gegenseitigen Beziehungen ändern, und geschieht es, daß ein neu auftretendes Ding in dieselbe Beziehung eintritt, wie sie das erste Ding zu andern Dingen gehabt hatte, dann sagt man, es sei an seinen *Platz* getreten, und man nennt diese Veränderung eine Bewegung, die dem Ding innewohnt, in dem die unmittelbare Ursache der Veränderung liegt. Wenn mehrere oder sogar alle nach bestimmten bekannten Regeln ihre Richtung und Geschwindigkeit änderten, so kann man stets die Lagebeziehung, die jedes zu jedem bekommt, bestimmen; und sogar die, die jedes andere Ding hätte oder die es zu jedem anderen Ding hätte, wenn es seine Richtung und Geschwindigkeit nicht geändert hätte oder wenn es sie in anderer Weise geändert hätte. Wenn man annehmen oder fingieren darf, daß es unter diesen koexistierenden Dingen eine genügende Anzahl von solchen gibt, die keine Veränderungen an sich erfahren haben, dann kann man sagen, daß diejenigen Dinge, die zu diesen feststehenden eine solche Beziehung haben, wie andere sie zuvor zu ihnen hatten, *denselben Platz* bekommen haben, den diese letzteren gehabt hatten. Das, was alle diese Plätze umfaßt, heißt der *Raum*. Daraus geht hervor, daß es, um die Idee des Platzes und folglich die des Raumes zu haben, genügt, jene Beziehungen und Regeln ihrer Veränderung ins Auge zu fassen, ohne daß man es nötig hätte, sich hier irgendeine absolute Realität abgesehen von den Dingen vorzustellen, deren Lage man ins Auge faßt.“[9] Etwas später heißt es noch einmal: „Raum ist schließlich das, was sich aus diesen Plätzen ergibt, wenn man sie zusammennimmt.“ Raum und Zeit als „Inbegriff möglicher Verhältnisse der Koexistenz und Sukzession“[10] sind indessen

nicht kantisch zu verstehen als „Anschauungsformen“, sondern real-ontologisch als Strukturen des materiellen Ansichseienden, als Produkte des materiellen Seins, die sich phänomenal als eine Art Ansich darstellen können.

4. Der Wahrheitsbegriff

Die letzte Frage aller Erkenntnistheorie ist die des Pilatus: Was ist Wahrheit? So hat eine eindringliche und genaue, aus der Schule Nikolai Hartmanns kommende Untersuchung versucht, das Zentrum der Leibnizschen Philosophie von seinem Wahrheitsbegriff her zu erfassen. Wenn auch dieser Ansatz nicht ganz dem Leibnizschen System zu entsprechen scheint, das sich um den Kristallisationspunkt seines Substanzbegriffs anlagert, so ist doch ein wesentliches Teilproblem dabei herausgestellt worden.[11]

Das Verhältnis der Erkenntnis zur Realität bei Leibniz, das wir in der Behandlung der Perzeption als eines Erkenntnisvorgangs herausgearbeitet haben, erlaubt nicht, in der Wahrheit eine dem Seienden zukommende Eigenschaft zu sehen, sie mithin nach dem Vorbild der Scholastik als eine ontologische Qualität zu begreifen; es muß – entgegen anderslautenden Deutungen – daran festgehalten werden, daß Wahrheit für Leibniz immer eine Relationsqualität ist, die sich an dem Grad von Distinktion abmessen läßt, welcher eine Apperzeption auszeichnet. So ist es ganz natürlich, daß Leibniz immer wieder betont, nichts könne so falsch sein, daß darin nicht doch noch irgendeine Wahrheit enthalten wäre. Solche Äußerungen sind nicht nur Bekundungen eines eirenischen Gemüts, das in allem noch etwas Anerkennenswertes finden möchte, sondern wesentlich eine Konsequenz des monadologischen Weltbildes, für das die inhaltliche Beschaffenheit der Perzeption sich nach den Graden der Nähe und Ferne zum Perzipierten richtet.

Wahrheit kommt folglich nicht den Gegenständen, sondern nur der Repräsentationsbeziehung zwischen Gegenstand und Abbildung im Bewußtsein zu, sie ist, mit einem scholastischen Terminus ausgedrückt, *adaequatio rei et intellectus*. Die Adäquation aber richtet sich nach den Abstufungen der Perzeption, die diese durch die Perspektivität des individuellen monadischen Standpunktes und durch die Abschattierungen zwischen konfuser und distinkter Perzeption erfährt.

Dabei ist es keineswegs so, daß eine konfuse Perzeption notwendig falsch sein müsse; sie kann, in Grenzen und auf einen bestimmten Standpunkt bezogen, durchaus wahr sein, ist jedoch insofern einer Steigerung fähig, als bei zunehmender Deutlichkeit – im Erkenntnisprozeß, der dann als Verdeutlichungsprozeß einer Perzeption verstanden werden kann – immer mehr Seiten desselben Sachverhaltes hervortreten, so daß die Perzeption immer wahrer wird und immer mehr Trübungen, Täuschungen und Fehlerquellen wegfallen. Es deutet sich hier eine Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit an, die sich auch (wenn auch bei Leibniz nie ausdrücklich) auf den geschichtlichen Entwicklungsprozeß der Wissenschaften anwenden läßt, wobei die absolute Wahrheit immer nur als horizontisches Ziel vor Augen steht, weil sie als allseitige gleichmäßige Deutlichkeit eines Unendlichen nie vollkommen verwirklicht werden wird.

In der Relationsgebundenheit der Wahrheit, als einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Inhalt und Gegenstand der Perzeption, erweist sich auch der Sinn der Leibnizschen Unterscheidung von „ewigen Wahrheiten“ (*vérités eternelles*) und Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*). Tatsachenwahrheiten gelten *nur* von Wirklichkeiten, deren Realität empirisch festgestellt wird, wobei ebendiese Feststellung dem Inhalt wie dem Umfang nach mit der Wirklichkeit übereinstimmen kann (= wahr sein) oder nicht (= falsch sein). Die Verifikation dieser Wahrheiten ist grundsätzlich nicht apriorisch zu vollziehen.

Anders die „ewigen Wahrheiten“. Sie drücken Relationen aus, die unabhängig von jedem Vorkommen in der Wirklichkeit gelten, sie beziehen sich also auf *Möglichkeiten und* Wirklichkeiten, das heißt primär auf Möglichkeiten, und auf Wirklichkeiten nur, insofern diese verwirklichte Möglichkeiten und *notwendig möglich* sind. Von dieser Art sind zum Beispiel alle logischen und mathematischen Wahrheiten, deren Verifikation sich aus ihrer Widerspruchsfreiheit ergibt, aber noch nichts über das tatsächliche Vorkommen von Gebilden aussagt, die diesen mathematischen Setzungen (zum Beispiel den geometrischen Figuren) entsprächen. Es handelt sich eben um Aussagen über Möglichkeiten, wobei allerdings – und das ist nun ein wesentlicher Aspekt – die Einsicht in die *notwendige* Möglichkeit eines Sachverhalts zugleich dessen Herstellung erlaubt. Solche Vernunftwahrheiten sind es nun, mit denen alle Gesetzeswissenschaften operieren, also zum Beispiel Mathematik, Physik und Chemie, die darum auch den optimalen Fall von

Wahrheitserkenntnis darstellen.

In anderer Terminologie, das heißt auf die Seinsweise der Erkenntnisinhalte bezogen, besagt dieser Unterschied von „ewigen“ Vernunft- und empirischen Tatsachenwahrheiten, daß die *vérités de fait* es mit den in der Welt vorkommenden Existenzen, die *vérités eternelles* hingegen mit den Essenzen oder Wesenheiten zu tun haben. Wesensaussagen beziehen sich aber nicht auf die Strukturen eines empirisch Gewußten, sondern auf die Strukturen eines immer Wißbaren.

Die „ewigen Wahrheiten“ sind die Korrelate der „eingeborenen Ideen“, das heißt, sie sind auf die Seinsstruktur des Bewußtseins rückbezogen und in dieser fundiert, darum also „ewig“ oder „notwendig“, weil eben durch die Seinsweise des Bewußtseins als Spiegel des Seins ein für allemal fixiert. Denn auch im Seienden gibt es grundlegende, dauernde Gesetze, die die Seinsordnung der Welt ausmachen und „ewig“ sind.

Insofern wir es hier mit zwei Typen von Wahrheiten zu tun haben, von denen der eine (die *vérités de fait*) den individuellen Repräsentationen im monadischen Weltsystem zugeordnet ist, während der andere (die *vérités eternelles*) bestimmte denknotwendige Beziehungsregeln zum Inhalt hat, erhebt sich nun die Frage nach dem Zusammenhang dieser Wahrheitstypen. Er ist kein dialektischer, das heißt, keiner von beiden greift auf den anderen über. Es handelt sich einfach um zwei Arten einer Gattung; die eine umschließt in sich selbst zur Deckung zu bringende Beziehungsglieder, die also nicht erst durch die Aussage zum Gegenstand der Wahrheitsfrage wurden – weil zum Beispiel der Satz „Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich“ dann wahr ist, wenn die in ihm genannte Beziehung wahr ist; während die zweite Beziehungsglieder umschließt, von denen das eine außerhalb des anderen liegt (das Erkannte außerhalb des Erkennenden) und erst dadurch eine mit dem Attribut wahr oder falsch zu belegende Beziehung zwischen ihnen gestiftet wird, daß das eine das andere ausdrückt.

Es läßt sich unschwer zeigen, daß die Erörterung des Wahrheitsbegriffs bei Leibniz immer nur ein sehr kurzes und im Grunde genommen überflüssiges (weil sich von selbst verstehendes) Derivat ontologischer, erkenntnistheoretischer und logischer Erwägungen bildet: Die Möglichkeit wahrer Erkenntnis steht für ihn außer Zweifel, und es kommt ihm einzig darauf an, den Wahrheitsbegriff gegen eine unzulässige Subjektivierung (im Sinne des Hobbesschen Nominalismus) abzuschirmen. Auch darin zeigt sich wieder deutlich die realistische

Position der Leibnizschen Erkenntnistheorie.

[1] Bernhard Jansen hat in seiner Untersuchung *Leibniz als erkenntnistheoretischer Realist*, Berlin 1920, die Position im großen und ganzen richtig, wenn auch mit einseitiger Betonung der scholastischen Tradition, gezeichnet.

[2] Dieser Terminus bedeutet bei Leibniz einfach Wahrnehmung, Bewußtmachen eines Sachverhaltes, und hat nichts mit der spezifischen Bedeutung des gleichen Terminus bei Kant zu tun.

[3] In der Konsequenz dieses Ansatzes muß hieraus die Lehre vom „falschen Bewußtsein“ und von der „Ideologie“ erwachsen.

[4] Das cartesische *Cogitans sum* wird hier radikal zu Ende gedacht.

[5] Das geht einwandfrei aus NA, Vorwort, S. XVIIf., hervor.

[6] Josef König, Das System von Leibniz, S. 27f. und 31ff.

[7] Es ist leicht zu erkennen, daß hier wiederum Hegelsche Dialektik von Sein und Erscheinung vorgebildet ist.

[8] Leibniz, 5. Brief an Clarke, 29 und 33, in: H. G. Alexander (Hg.), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester 1956, S. 63f. Deutsch von H. H. Holz.

[9] Ebd., 47, S. 69.

[10] Gerhard Krüger, *Leibniz als Friedensstifter*, Vortrag im Goethe-Hochstift zu Frankfurt am Main anläßlich des 300. Geburtstages von Leibniz, Wiesbaden 1946.

[11] Ingetrud Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart 1949; vgl. dazu meine Rezension, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, hg. Georgi Schischkoff, Schlehdorf am Kochelsee 1949–1951, Bd. I, H. 4. S. 175ff.

9. LOGIK UND CHARACTERISTICA UNIVERSALIS

1. Logische Grundfigur und Logiktheorie

Leibniz gilt als einer der größten Logiker der Philosophiegeschichte. Bedeutende Leibniz-Forscher haben geglaubt, sein System ganz und gar auf seine logischen Denkzüge zurückführen zu können[1] – ein Versuch, dem man trotz einer gewissen ihm eigenen inneren Geschlossenheit die Zustimmung versagen muß, weil sich, wie auch in jüngster Zeit immer einhelliger zugestanden wird, die Logik bei Leibniz in den umfassenderen Zusammenhang der monadologischen Metaphysik einfügt und nicht umgekehrt. Die neuere Logistik hat (ob mit Recht, kann hier nicht untersucht werden) sich auf die Leibnizschen Ansätze zu einem Logikkalkül berufen und in Leibniz ihren Ahnherrn zu finden geglaubt. Aber auch die klassische Logik, vor allem die Urteilstheorie, verdankt ihm entscheidende Einsichten. Und mit unbestrittenem Recht sieht die Mathematik in ihm den Begründer ihrer logikwissenschaftlichen Grundlagenforschung.

Das alles deutet darauf hin, daß wir bei Leibniz eine weit entwickelte Logiktheorie vorliegen haben, die in engem Zusammenhang mit seinem ontologischen System und seinen einzelwissenschaftlichen (speziell seinen mathematisch-physikalischen, aber auch seinen juristischen) Arbeiten steht. Wir haben bereits oben (Kapitel 4, 5) gesehen, wie eine das gesamte Leibnizsche Denken beherrschende logische Grundfigur, die des übergreifenden Allgemeinen, von ihm als Schema des dialektischen Denkens angewandt wird. Er bedient sich ihrer, ohne sie allerdings je explizit zu definieren oder gar zum Gegenstand logikwissenschaftlicher Erörterungen zu machen. Es liegt also hier der eigentümliche Sachverhalt vor, daß die logische Grundfigur des Systems nicht zum Inhalt der Logiktheorie wird, die innerhalb dieses Systems ihren Platz hat. Diese beschäftigt sich vielmehr mit Problemen, wie sie durch die

klassische Logiktradition und durch die Denkmethoden der zeitgenössischen Mathematik gestellt waren. Diese Diskrepanz gibt zu denken.

Wir möchten meinen, daß Leibniz das Schema des übergreifenden Allgemeinen für eine so universal-ontologische Formel gehalten hat, daß er die spezielle Disziplin der Logik damit nicht belasten wollte, sondern dieses Schema – als logische Figur der Dialektik – in den Bereich der Fundamentalontologie verwies, ohne allerdings dort eine allgemeine Formel dafür aufzustellen. Es müßte sich dann zeigen lassen, daß sich die Logik in engerem Sinne bei Leibniz als eine spezielle Abwandlung des dialektischen Schemas diesem einfügt – und Josef König meint in der Tat, daß es möglich sei, einen solchen Zusammenhang herzustellen.[2] Eine solche von Grund auf neu zu errichtende Auslegung der Leibnizschen Logik, die eine Ausbreitung und Deutung der logikwissenschaftlichen Forschungen von zwei Jahrtausenden voraussetzt und impliziert, kann allerdings in unserem Zusammenhang nicht gegeben werden.[3] Wir müssen uns darauf beschränken, einen Umriß zu zeichnen, der wenigstens zur Einführung in die Leibnizsche Logik dienen kann.

2. Inhaltslogik und Definitionslehre

Im Zentrum der Leibnizschen Logik steht seine Urteilstheorie. Das intuitive Erfassen eines Gegenstandes geht dem urteilenden Denken über ihn voraus. Dieses stellt Teile, Elemente, Merkmale, Momente des einen und als Ganzes im Blick stehenden Gegenstandes heraus. Das Urteil setzt demgemäß die Verbundenheit seiner Glieder am Gegenstand voraus. Von diesem als dem umgreifenden Sinnganzen erhalten die Urteilsglieder, Subjekt und Prädikat, allererst ihre artikulierte Bedeutung. Das hat zur Folge, daß das Urteil als eine Aussage über das Teilsein in einem umgreifenden Ganzen oder über das Momentsein an einem substantiellen Ganzen gedacht werden muß, wobei der Begriff des Teils oder Moments im Begriff des Ganzen mitenthalten ist. Das logische Verhältnis, durch welches die Glieder eines Urteils bestimmt sind, läßt sich dann auf die zwei Kategorien „Identität“ und „Einschluß“ zurückführen, wobei Identität selbst nur einen Grenzfall des Einschlusses darstellt, bei dem das Eingeschlossene das Einschließende in vollem Umfang ausfüllt, also mit ihm zusammenfällt. Wir sprechen dann von einem Inhaltsurteil im Gegensatz zu einem Umfangsurteil. „Ist doch im Inhaltsurteil der

Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff, im Umfangsurteil hingegen der Kreis der Subjektsgegenstände in demjenigen der Prädikatsgegenstände eingeschlossen.“[4]

Leibniz hat das Prinzip des Inhaltsurteils auf die klassische Formel gebracht: *praedicatum inest subiecto* – das Prädikat wohnt dem Subjekt ein, ist in ihm enthalten. Unschwer erkennen wir hier das logische Gegenstück zu dem ontologischen Prinzip der *repraesentatio mundi*: Wie in der Monade alle Bestimmungsstücke, durch welche sie von der Welt her bedingt und in ihrem Sosein definiert wird, von vornherein eingeschlossen sind und nur in einem Verdeutlichungsprozeß aus dem Horizont der *perceptio confusa* einzeln heraustreten, so sind alle möglichen Prädikationen eines Subjektes in ihm angelegt, deren eine in einem bestimmten Urteil aktualisiert wird. Eine solche analytische Urteilstheorie ist natürlich nur auf dem Boden der monadologischen Ontologie sinnvoll und setzt zugleich voraus, daß dem Möglichen ein gewisser Seinsgrad zugeschrieben wird, so daß sich über die Kategorie Möglichkeit die Idee der Entwicklung und des qualitativ Neuen mit der Vorstellung eines immanent geschlossenen Weltalls vermitteln läßt. Dann hat auch die analytische Urteilstheorie nicht den Akzent einer Statik der Denkinhalte, sondern den einer logischen Widerspiegelung des Verhältnisses von Keim und Blüte. In dieser Urteilslehre steckt der monadologische Grundsatz, daß jedes Seiende durch seine Beziehungen zu allem anderen Seienden bestimmt ist, welche Beziehungen als Merkmale in es eingehen und im Urteil expliziert werden.[5]

Der exemplarische Fall des Urteils ist die Definition, und jedes Urteil kann als eine Teildefinition des Subjekts angesehen werden. Wir kommen damit auf einen wesentlichen Punkt in Leibniz’ logischen Bemühungen, der wiederum nur unter Voraussetzung des logisch-ontologischen Doppelaspektes voll verständlich wird, den das *praedicatum inest subiecto* besitzt. Wir meinen die Definitionenlehre. Leibniz hat zahlreiche Definitionenketten – zum Beispiel zur Grundlegung der Rechtswissenschaft – entworfen, um die begriffliche Struktur von Seins- und Wissensgebieten vorzuzeichnen und daraus eine Einsicht in Sachzusammenhänge zu gewinnen. Definitionen sind für Leibniz eine Fundamentalaufgabe der Wissenschaft – übrigens ein Zug, der ihm mit dem Denken seiner Zeit gemeinsam ist.[6]

Die vollständige Definition ist ein Urteil, in dem das Prädikat im Subjekt nicht nur eingeschlossen, sondern exakt mit ihm identisch ist.

Insofern ist eine Definition nie willkürlich, wie die Nominalisten und Konventionalisten meinten; sie ist vielmehr die Explikation eines in der Sache selbst liegenden gegenständlichen und eigenschaftlichen Bestandes, beruht also auf Einsicht in die Sache und nicht auf Setzung. Die vollständige Definition ist praktisch in den meisten Fällen (prinzipiell in allen) nicht zu erreichen, weil die materielle Fülle und Beziehungsmannigfaltigkeit, durch die eine Sache bestimmt ist, die Endlichkeit der Definition überschreitet. Es genügt darum für eine genaue Definition, so viel und nur so viel in sie aufzunehmen, wie nötig und hinreichend ist, das Definierte von allem anderen *eindeutig* zu unterscheiden. Eine solche Definition nennt Leibniz eine *Nominaldefinition*. Sie spielt eine entscheidende Rolle in allen Klassifikationssystemen und Ordnungsschemata, also im Bereich der deskriptiven Wissenschaften. Daneben kennt Leibniz jedoch noch die *Realdefinition*. Diese gibt den sachlichen Aufbau des Definierten so an, daß es hergestellt werden kann; etwa die Definition des Kreises als des geometrischen Ortes aller Punkte, die von einem Punkt gleich weit entfernt sind, ist von dieser Art, ebenso jede chemische Strukturformel. Diese Weise des Definierens ist ein Teil der *ars inveniendi* – der Kunst der Erfindung – und spielt als solcher in der *ars combinatoria* – der Kombination von Begriffen – eine wichtige Rolle.

Der Unterschied dieser beiden Definitionsarten ist jedoch nicht nur ein logischer. Leibniz selbst bezieht ihn vielmehr sogleich zurück auf einen ontologischen, insofern für ihn die Nominaldefinition nur die Denkmöglichkeit oder die Möglichkeit, sinnvoll ausgesagt zu werden, einschließt, während die Realdefinition eine objektive Möglichkeit (und damit Erzeugungsfähigkeit) zum Inhalt hat (*Discours de Métaphysique*, cap. 24, KS, S. 129). Im Bereich der Realdefinitionen vollzieht sich der wissenschaftliche Fortschritt; die Entdeckung bisher unbekannter Elemente auf Grund ihrer Definition im Periodischen System würde zum Beispiel hierhin gehören.

Man sieht, daß für Leibniz die Logik keineswegs nur eine Methode des Schließens, also die klassische Syllogistik, umfaßt, sondern zum Organon des Denkens im weitesten Sinne, nämlich zum Mittel des Über-sich-Hinausgreifens und Antizipierens wird. Logik und *ars inveniendi* gehören zusammen, logische Formalismen stehen im Dienste inhaltlicher Bestimmungen und haben den Zweck, auf Erfindungen hinzuführen.

3. Characteristica universalis und ars combinatoria

Die Abweisung einer formalistischen Interpretation muß nachdrücklich festgehalten werden, wenn wir auf die Formalisierungen der *characteristica universalis* zu sprechen kommen. Diese ist für Leibniz nie Selbstzweck eines in sich genügsamen fehlerfreien Denkens gewesen, dem es nur auf die Eleganz und Richtigkeit von Operationen ankommt: Vielmehr galt ihm die *characteristica universalis* immer als ein Mittel, vermöge dessen eine schlüssige Kombinatorik der Begriffe durchgeführt werden sollte, um aus dieser Kombination zu neuen Erkenntnissen und *Sachen*, also zur Erzeugung von Neuem, zu kommen.

Der Grundgedanke, der eine *ars combinatoria* sinnvoll macht, ist wieder im monadologischen System zu suchen. Wenn wir nämlich die Welt als ein universales, sich dauernd in Bewegung und Veränderung befindliches Beziehungsgefüge denken, so entsteht Neues in dieser Welt durch eine andersartige Kombination der Beziehungsglieder; in einer solchen Welt haben wir unter Geltung des Satzes von der Erhaltung der Energiegesamtmenge (auf den Leibniz sehr viel Wert legte – *Discours de Métaphysique*, cap. 21, KS, S. 116f. –, weil er darin eine Garantie gegen theologischen Wunderglauben sah) ständig Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen. In diesem dauernden Werden vollzieht sich der Übergang zu qualitativ Neuem durch andersartige Verbindung quantitativ faßbarer Elemente. Dabei gibt es einfache und komplexe Kombinationen, welch letztere sich als differenzierte Strukturbildung darstellen. Es muß also möglich sein, durch Reduktion der komplexen Sachkombinationen auf ihre einfachsten Grundbestandteile gleichsam die Bausteine des Weltalls in den Griff zu bekommen und aus ihnen neue Kombinationen aufzubauen.

In weitestem Sinne handelt es sich bei diesem analytischen Vorgang um einen solchen des Denkens – die Zerlegung, um die es geht, ist folglich eine solche von zusammengesetzten in einfache *Begriffe*. Natürlich sollen diese Begriffe nicht willkürlich, sondern sachhaltig sein; das wird ausdrücklich gefordert. „Trotzdem darf man nicht vergessen, daß die aus konkreten Bildern abgezogenen Begriffe von allen Begriffen, mit denen sich die Vernunft beschäftigt, am machtvollsten sind; in ihnen sind die Prinzipien und die Bande auch der vorstellbaren Dinge und gleichsam die Seele der menschlichen Erkenntnis enthalten.“ (Schriften Engelhardt, S. 194) Andererseits reicht für eine universale

Logikwissenschaft die Reduktion auf ausschließlich konkrete, materiell-bildhafte Begriffe nicht aus: „Es bewegt sich nämlich der größte Teil der menschlichen Gedanken um solche Dinge, die auf keine Weise durch körperliches Maß erfaßt oder durch Figuren abgebildet werden können … So kann man Gott, die Geister, alles, was zum Verstand und Willen gehört, die Leidenschaften, Tugenden und Laster und alle übrigen Eigenschaften des Geistes, besonders aber die Kraft, die Wirkung und selbst die Bewegung durch keine Vorstellung ganz erfassen, obgleich sie auf die Gegenstände der Vorstellung eine Wirkung ausüben. Vollends aber können alle die gewöhnlichen Begriffe des Seienden, die Begriffe der Substanz, des Einen und Desselben, des Möglichen, des Notwendigen, der Ursache, der Ordnung, der Dauer mit dem Geiste wohl verstanden, nicht aber mit den Augen erkannt werden. Ebenso auch die Begriffe des Wahren und Falschen, des Guten und Schlechten, der Lust und des Schmerzes, des Gerechten und Ungerechten, des Nützlichen und Schädlichen. Aus diesen Begriffen besteht aber fast unser gesamtes Denken, und den an dritter Stelle genannten Worten müssen nicht nur die Theologen und Philosophen, sondern auch die Politiker und Ärzte etwas zuordnen, was die körperlichen Sinne überschreitet und metaphysisch ist. Hier braucht man eine Analyse der Begriffe.“ (Schriften Engelhardt, S. 196f.)

Geht man also auf die Begriffe als die operablen Bestandteile menschlichen Denkens zurück, das sich durch begriffliche Operationen auf die Welt richtet, so zeigt sich, daß die Wahrheitsfindung letzten Endes in der richtigen Ordnung der Begriffe und der aus ihnen gefügten Sätze besteht. Um eine solche übersichtliche Ordnung zu ermöglichen, fordert Leibniz nun die am Beispiel der Mathematik orientierte Abbreviatur, derart, daß ein bestimmtes Zahlenzeichen für einen einfachen Begriff eintritt und alle zusammengesetzten Begriffe sich gemäß der einfachen Operationsregel des „Und“ als Summe von einfachen Begriffen ergeben und darstellen lassen: „Bald aber merkte ich, daß man zur richtigen Aufstellung der Reihe der Sätze die Begriffe selbst oder die einfachen Ausdrücke besser ordnen muß, so daß zunächst einmal die gewöhnlichen Prädikamente zu verbessern sind. Ich sah nämlich, daß sich aus einer richtigen Ordnung der einfachen Ausdrücke des Schlusses der Schluß selbst ohne Mühe ergeben muß. Da mir aber die überkommenen Prädikamente keine so leichte Möglichkeit gaben, alle Schlüsse allein durch Kombination zu ermitteln und schöne

Wahrheiten, so wie ich es wünschte, zu entdecken, so war es leicht zu schließen, daß eine völlig andere Ordnung der Begriffe nötig war. Bei derselben Gelegenheit fiel es mir ein, daß Begriffe, wenn man sie richtig auflöst und in Ordnung bringt, durch Zahlen dargestellt werden können, und ich sah, daß dann so behandelte Wahrheiten, soweit sie von der Vernunft abhängen, durch Rechnung prüfbar sein können.“ (Schriften Engelhardt, S. 202)

Das ist der Grundgedanke der *characteristica universalis*, die ein umfassendes Zeichensystem der einfachen und zusammengesetzten Begriffe sein sollte, wobei die Zusammensetzung aus logischen Operationsregeln abzuleiten, also logisch zu begründen wäre. Ansätze zu einer solchen universalen Charakteristik glaubte Leibniz in der chinesischen Schrift zu finden, die ja in der Tat aus wenigen Radikalen (etwa 200) ein die ganze Sprache umfassendes Zeichensystem von etwa 60.000 Charakteren ausbildet. Die Willkürlichkeit und Zufälligkeit der chinesischen Zeichenbildung, die Leibniz allerdings nicht überblicken konnte, hätte ihn jedoch darüber belehrt, daß seinem Ideal einer logisch eindeutigen Charakteristik, die die Voraussetzung zur *ars combinatona* abgeben könnte, unüberwindliche Schwierigkeiten in der Praxis entgegenstehen. Diese Schwierigkeiten betont auch die neuere Kritik, die allerdings die Brauchbarkeit des Entwurfs für spezielle, eng eingegrenzte Wissenschaftsbereiche einräumt: „Die Fehler des Entwurfs sind vor allem diese: Die Darstellung der Elementarbegriffe und ihre immer neue Kombination zum Zwecke der Erfindung ist praktisch kaum durchführbar, weil die Anzahl der elementaren oder wenigstens vorläufig elementaren Begriffe weit größer ist, als Leibniz meinte. Die Folge ist, daß die Anzahl möglicher Kombinationen übergroß wird. Nur in speziellen Wissenschaften ist der Aufbau der Begriffe aus Grundbegriffen und die Deduktion der Wahrheiten ein erreichbares oder richtiger approximierbares Endziel: Atomtheorie und Vererbungslehre sind ebenso glänzende Beispiele für uns wie Geometrie und Mechanik für Leibniz.“[7] Georgi Schischkoff weist darauf hin, daß das Programm einer *characteristica universalis* von der Durchführung einer umfassenden kategorialen Begriffsanalyse und einer Dokumentationsschematik des Denkens abhängt.[8] Sonst muß der Leibnizsche *calculus ratiocinator* ebenso in Formalismus verfallen wie die moderne Logistik. Schischkoff bemerkt aber richtig, daß der Leibnizschen Idee ein Formalismus fernlag, weil er die kalkulierende Operation mit „konkret gegebenen

Begriffen und Grundsätzen der speziellen Wissenschaften“ füllen wollte.[9]

Wir können in unserem Zusammenhang nicht die Leibnizsche Logik in vollem Umfang skizzieren oder ihre weitreichende Bedeutung für die Entwicklung des Logikkalküls in der Neuzeit umreißen; eine solche Untersuchung würde den Rahmen dieser Studie sprengen. Wohl aber kommt es in unserem Zusammenhang darauf an, die Logiktheorie als ein Bestandstück der enzyklopädischen Gesamtanlage des Leibnizschen Denkens sichtbar zu machen. Für diese Weite des Entwurfs ist aber ein Brief aufschlußreich, in dem Leibniz, nachdem er auf seine Leistungen in der Mathematik hingewiesen hat, fortfährt: „Aus den besonderen Entdeckungen mache ich aber keine große Angelegenheit, und ich wünsche weit mehr, die Erfindungskunst im allgemeinen zu vervollkommnen und eher Methoden als Lösungen der Probleme zu geben; denn eine einzige Methode umschließt eine Unendlichkeit von Lösungen.“[10] Im Verlauf dieses Briefes entwickelt Leibniz dann seinen Gedanken einer *characteristica universalis*, die auf einer Kette exakter Definitionen aufbaut und so in Verbindung mit einem an der Mathematik orientierten Kalkül zur Grundlage der gesuchten *ars inveniendi* werden kann. Wir sehen wieder den Zusammenhang mit dem System im ganzen: Die erstrebte „Unendlichkeit der Lösungen“ ist nichts anderes als die Annäherung an die perfekte *repraesentatio mundi* auch im Feld des reinen Denkens und damit die logikwissenschaftliche Basis für eine Entfaltung der Enzyklopädie der Wissenschaften aus der Fülle der Welt.

4. Der logisch-ontologische Doppelcharakter der Grundgesetze

Damit fügt sich die Logiktheorie in den umgreifenden Zusammenhang der Leibnizschen Weltlehre ein. Das erklärt auch zugleich den logisch-ontologischen Doppelaspekt, den Leibnizsche Begriffe und Lehrsätze oft haben. Die formale Logik als das System der Regeln, nach denen die Kombination der Begriffe erfolgt, ist in einem damit formale Ontologie, weil die Begriffe eben Weltbegriffe, konkrete reale Repräsentation weltlicher Sachverhalte sind. Die Ordnung des Denkens ist eine Projektion der Ordnung des Seins.

Von den drei Grundgesetzen der Leibnizschen Ontologie, dem *principium identitatis*, dem *principium rationis sufficientis* und der *lex identitatis indiscernibilium*, hat der Identitätssatz eine streng logische

Bedeutung; ja, man kann zeigen, daß alle *rein* logischen Regeln sich ausschließlich auf diesen Satz zurückführen lassen, während der Satz vom Grunde eigentlich über den Bereich der reinen Logik schon hinausführt.[11] Die strenge Fassung des Identitätssatzes führt nun unumgänglich zu der Inhaltstheorie des Urteils und ihrem Axiom *praedicatum inest subiecto*. Dieser Satz ist wiederum ontologisch interpretierbar und im Zusammenhang der monadologischen Weltauslegung unbedingt schlüssig, wenn im Substanz-Subjekt-Begriff der Monade die Tendenzialität und Möglichkeit, das eigenschaftliche Vorhandensein des Noch-nicht-Wirklichen als Anlage mitbefaßt wird. So erwächst die Leibnizsche Logik ganz und gar als Schema der monadologischen Metaphysik und ist ohne den dauernden Rückbezug auf diese gar nicht zu begreifen. Das Gesetz der Identität des Ununterscheidbaren ist im Bereich der Logik, die es ja mit Begriffen und Aussagen als Allgemeingegenständen zu tun hat, ohnehin einsichtig. Daß dieses Gesetz auch ontologischen Rang besitzt, weil sich das individuell Seiende als ein getreues Gegenstück des Begriffs – als unterstes Allgemeines, als unterste Gattung fassen läßt, haben wir oben gesehen. Auch diese Übertragung hat natürlich nur im Zusammenhang des monadologischen Systems Berechtigung.

Wie aber steht es nun mit dem Satz vom Grunde? Dieser scheint, auf den ersten Blick, ein ontologisches Gesetz zu sein, und so hat ihn Wolff gedeutet, der ihm in seiner Ontotogie einen entscheidenden Platz einräumte und ihn dort auf die Formel brachte: *nihil fit sine ratione, cur fit, quod fit*. Mit dem Bezug auf das Geschehen ist (obwohl Wolff auf einer Unterscheidung besteht) der Satz aber in eine gefährliche Nähe zum Kausalprinzip gebracht, die Leibniz auch nicht immer fernhält, wohl aber in seinen begrifflichen und terminologisch strengsten Erörterungen und Definitionen durchaus abzusondern versteht. Als Kausalsatz wäre der Satz vom Grunde wirklich kein logischontologischer, sondern allenfalls ein ontisch-erkenntnistheoretischer. Er sagte nämlich als Kausalpostulat nichts über die Verfassung der Welt im Ganzen aus, sondern nur über bestimmte innerweltliche Beziehungen. Die schlechte Unendlichkeit, auf die der Kausalregreß führt, zeigt das deutlich. Darin liegt auch keine logische, sondern eine gnoseologische Notwendigkeit.

Bei Leibniz hingegen hat der Satz einen ganz anderen Inhalt. Er sagt nichts aus über kausale Beziehungen, sondern über innere Bedingungen des Seins und Werdens. Das Schema, an dem er orientiert ist, ist das

einer mathematischen Funktion: Wie bei der Funktion y = x – 1 der Wert des y sich je nach dem für x eingesetzten Wert verändert und diese Veränderung eine geregelte und darstellbare ist, so muß jedes Seiende y als ein Funktionswert der auf der Gegenseite eintretenden x-Werte betrachtet werden, wobei diese x-Seite als höchst komplex zu denken ist. Die *ratio* ist also gerade der *Funktionszusammenhang*, die Berechtigung der Formulierung als Gleichung liegt darin, daß eine *ratio sufficiens* vorliegt, dergemäß mithin y durch die x-Seite voll bestimmt ist. Die Veränderung des y kraft der Veränderung von x ist eine Grund-Folge-Beziehung, die im Satz vom Grunde gedacht wird, nicht eine Ursache-Wirkung-Beziehung, wie sie das Kausalprinzip denkt.

Diese Deutung des Satzes vom Grunde aber läßt zu, ihn als eine Ableitung vom Identitätssatz zu verstehen, wenn dieser auf veränderliche Größen angewandt wird. Dieser von uns behauptete Konnex der beiden Grundgesetze der Leibnizschen Philosophie wird bestätigt durch zahlreiche Positionen bei Leibniz selbst, deren deutlichste sich in dem Traktat „*Primae veritates*“ findet (C, S. 518). Hier leitet Leibniz das *nihil* esse *sine ratione* ausdrücklich aus dem *praedicatum inest subiecto* ab und bezieht es auf die Identität der Wahrheit. Es ist unschwer einzusehen, daß in der Erweiterung des Identitätssatzes auf die variable Funktion, die im Satz vom Grunde formuliert ist, die in sich bewegte, sich allseits und gegenseitig repräsentierende Welt der Monaden logisch gefaßt und auf eine ebenso logisch wie ontologisch zu verstehende Formel gebracht wird.

Erst das Ganze, also das Universum oder der Gesamtzusammenhang all dessen, was (in der Welt) ist, ist der letzte Grund, zu dem die *reductio terminorum* führt, und er enthält als das Ganze alle seine Elemente und deren Verknüpfungen als Prädikate. Der absolut irreduzible identische Satz, das erste Axiom überhaupt, lautet: Die Welt ist alles, was der Fall ist. Der Zusammenhang aller Körper ist aber nicht selbst ein Körper, sondern die Struktur der Gesamtheit aller Körper, also nicht extensional (als die *res extensa* des Descartes), sondern nur intensional (als *notio completa*, der vollständige Begriff) zu fassen. Hegel wird später vom absoluten Begriff sprechen.

Der vollständige Begriff enthält aber alle möglichen Bedingungen und Bestimmungsgründe für die Existenz eines bestimmten Seienden, ist mithin identisch mit dem Begriff von der Welt im ganzen. Im vollständigen Begriff eines Erfahrungsgegenstandes würde die

Tatsachenwahrheit von dessen Dasein und Sosein übergehen in eine Vernunftwahrheit von der Notwendigkeit seines Dasein und Soseins. Ein unendlicher Verstand verfügte nur über Vernunftwahrheiten, für ihn wäre die Unterscheidung von zwei Arten Wahrheiten sinnlos.

Daraus ergibt sich die verblüffende Schlußfolgerung, daß Leibniz sinnvollerweise zwei Arten von Wahrheiten nur unterscheiden kann, wenn die Idee eines unendlichen Verstandes für ihn nur eine metaphysische Hilfskonstruktion ist, durch die er die Konzeption des Gesamtzusammenhangs einer unendlichen transempirischen Menge von Gegenständen und Tatsachen für einen endlichen Verstand konstruierbar macht, so wie das mathematisch Unendliche als Grenzbegriff in einer infinitesimalen Konstruktionsmethode erscheint. Tatsächlich besteht die Welt aus einer unendlichen Menge von Einzelnen, deren jedes möglicher Träger eines endlichen Verstandes ist. Jeder endliche Verstand hat nur Erkenntnis von einem begrenzten Ausschnitt aus der unendlichen Reihe, aber eben damit auch die Erkenntnis, daß eine Grenze und mit ihr eine jenseits dieser Grenze weitergehende Welt existiert; die Überschreitbarkeit ist eine apriorische Bestimmung von „Grenzen“.[12] Jedem endlichen Verstand ist die Welt nur in Form von Tatsachenwahrheiten präsent, die aber apriorische Vernunftwahrheiten voraussetzen und auf ihnen beruhen. Soweit diese Vernunftwahrheiten Formalstrukturen betreffen, kann ein endlicher Verstand sie einsehen: Die Identität eines Endlichen mit sich selbst ist formal nicht unterschieden von der Identität des unendlichen Ganzen mit sich selbst. Den mannigfaltigen Inhalten könnte aber nur in einer *notio completa* apriorische Vernunftwahrheit zukommen, die kein endlicher Verstand je besitzen kann.

Gäbe es aber einen unendlichen Verstand, der das Ganze simultan und gleichmäßig deutlich reflektieren und damit eine adäquate Repräsentation von ihm geben könnte, so müßte dieser außerhalb der Welt ihr gegenüber stehen; dann aber wäre die Welt nicht mehr das Ganze, zu welchem, wenn es wahrhaft *das Ganze* ist, der außerweltliche unendliche Verstand ja auch gehören würde. Es ist a priori wahr, daß das Ganze nicht mehr isotrop (das heißt wie eine durchgepauste Zeichnung in allen Teilen und Verhältnissen dem Urbild gleich) abgebildet werden kann. Darum bleibt der Grenzbegriff des unendlichen Verstandes eine Fiktion, eine heuristische Analogie zum endlichen Verstand, die gebraucht wird, um die Merkmale einer nie zu erreichenden, aber als

metaphysische Norm des Weltbegriffs unverzichtbaren *notio completa* zu bestimmen.

Doch ist klar, daß die Fiktivität der *notio completa* nicht bedeuten kann, daß es den Grund aller Dinge nicht gäbe. Dieser Grund ist nur eben nicht mehr durch einen adäquaten Begriff abbildbar, denn der adäquate Begriff des in letzter Instanz zureichenden Grundes wäre die *notio completa*. Wohl aber führt der Gedanke des Durchlaufens der *series rerum* bis zu ihrer Vollständigkeit darauf, daß der Grund nicht abgetrennt von der *series rerum* zu suchen ist, sondern daß er nur in dieser selbst, aber nicht als etwas Einzelnes, sondern als die Totalität der Reihe gegeben ist. Das bedeutet, daß jedes Einzelne in dieser Welt logisch und ontisch nur zureichend begründet ist durch den Zusammenhang aller und daß, wenn eines in dieser Welt sich ändert, wegen dieses universellen Begründungszusammenhangs sich auch alles andere ändert. Ausgehend von den einzelnen Dingen (wie der endliche Verstand es tut) ist dieser universelle letzte Grund der Dinge (*ultima ratio rerum*) notwendig, weil es sonst überhaupt keine Dinge gäbe, und er ist notwendig nur einer, weil er nichts anderes als die Struktur des Ganzen ist. Leibniz braucht also die Vielheit der Dinge nicht zu opfern, um zur einen und einzigen Welt zu kommen. An die Stelle der einen Substanz bei Spinoza tritt bei ihm der universelle naturgesetzliche Zusammenhang aller Seienden (die „*harmonie universelle*“).

[1] So vor allem Bertrand Russell, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900; und Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris 1901.

[2] Josef König, Das System von Leibniz, S. 36ff. und 21ff.

[3] Die Einheit von Logik und Ontologie hat Aron Gurwitsch, *Leibniz – Philosophie des Panlogismus*, ausführlich entwickelt.

[4] Kurt Huber, *Leibniz*, München 1951, S. 139.

[5] So auch Kurt Huber, *Leibniz*, S. 149f. Huber hebt hervor, daß diese Urteilslehre in engem Konnex zur Funktion des Urteils in den Einzelwissenschaften steht.

[6] Man erinnere sich z.B. daran, daß Thomas Hobbes in weiten Partien des *Leviathan* die Entwicklung des Gedankens in Abfolgen von Definitionen faßt.

[7] Heinrich Sauer, Über die logischen Forschungen von Leibniz, in: *Leibniz-Vorträge*, S. 55.

[8] Georgi Schischkoff, Die gegenwärtige Logistik und Leibniz, in: *Beiträge zur Leibnizforschung*, Reutlingen 1947ff. „Mag Leibnizens Konzeption eines Alphabetes der menschlichen Gedanken, also der Grundbegriffe und Elementarsätze, auf den ersten Blick als eine phantasievolle Chimäre erscheinen, so darf man andererseits die Feststellung nicht übersehen, daß die symbolischen Interpretationen und Formen des Logikkalküls erst dann auch einen individuell wirklichen, also inhaltvollen Sinn erhalten, wenn die Variablen dieser Formen durch die Elemente eines Alphabets von Gedanken, die den wirklichen Gegenständen und Beziehungen entsprechen, substituiert werden können. Die Schaffung dieses Alphabets, also eines geordneten Bereichs der wirklichen Werte der logistische Symbole, ist zwar eine ungeheuere Aufgabe, die keineswegs auf einmal deduktiverweise gelöst werden kann und die vor allem nicht im geringsten die Leichtigkeit in der Schaffung bzw. Ordnung der Zahlenbereiche und Elementarsätze in der Mathematik besitzt. Der Ansatz für diese Aufgabe muß vielleicht in der empirischen Grundlagenforschung der einzelnen Wissenschaftsgebiete gesucht werden, in all jenen Versuchen, in denen Systeme von Elementargegenständen, von Begriffen und Axiomen erstrebt werden“ (S. 236f.).

9 Ebd., S. 230f.

10 Leibniz an Herzog Ernst August, AA I, Bd. 4, S. 314ff. Deutsch von H. H. Holz.

11 Siehe Bruno Baron von Freytag, gen. Löringhoff, *Logik*.

12 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a.M. 1981, hat dafür den Begriff des „materialen Apriori" geprägt, weil die Grenze ein materiales Bestimmungsmoment jedes endlichen Seienden ist. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Helmuth Plessner und das Problem einer Dialektik der Natur, in: B. Delfgaauw/H. H. Holz/L. Nauta (Hg.), *Philosophische Rede vom Menschen*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1986, S. 41ff.

II. Wissenschaftliche und gesellschaftliche Praxis

10. ENZYKLOPÄDISCHE WISSENSCHAFTSKONZEPTION

1. Umfang der Forschungstätigkeit

Das monadologische Weltbild, das wir im ersten Teil unserer Darstellung zu umreißen versuchten, hat nicht nur eine philosophische Bedeutung. Es mußte sich, nach Leibniz' Vorstellung, in der Mannigfaltigkeit der Einzelwissenschaften als fruchtbar erweisen, wenn es als Hypothese einen Wert haben und bestätigt sein sollte. Die Philosophie als die übergreifende Einheit ihrer selbst und der Spezialwissenschaften wird nicht isoliert betrieben, sondern im Hinblick auf ihre Brauchbarkeit für das Verständnis empirisch gegebener Sachverhalte. Dieses dialektische Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften entsprang natürlich bei Leibniz seiner eigenen produktiven Tätigkeit auf zahlreichen Wissensgebieten. Seine Interessen und sein Wissen waren enzyklopädisch; aber er verfiel nicht in den Fehler, die Probleme der Philosophie eklektisch den Einzelwissenschaften zu entnehmen, sondern hielt die Detailforschung sauber getrennt von der philosophischen Grundlagenerörterung. Beide sollten nur schließlich konvergieren.

Die Detailforschungen, denen Leibniz nachging, erstreckten sich auf fast alle Wissenschaftszweige seiner Zeit. Er war einer der führenden Mathematiker, nicht nur des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern überhaupt; seine Ausarbeitung der Differential- und Integralrechnung, seine Geometrie der Lage waren bahnbrechende Neuerungen, die von den Zeitgenossen, selbst von hervorragenden wie Huygens, noch gar nicht voll verstanden und gewürdigt werden konnten. Aber auch als Physiker trat er hervor, den biologischen und medizinischen Forschungen folgte er voll Anteilnahme,[1] in der Psychologie war er der Entdecker des Unbewußten. In der Geologie versuchte er sich selbst, der Geographie – damals noch im wesentlichen auf die mehr oder minder phantastischen Berichte von Reisenden beschränkt – widmete er seine

Aufmerksamkeit und gab gelegentlich Hinweise auf eine systematische Methodik zur Auswertung des deskriptiven Materials, eine Methode, die ganzheitlich-dialektisch sein sollte und die Praxis (etwa Folgerungen im Hinblick auf Agrikultur und Ausnutzung von Bodenschätzen, Landesplanung und so weiter) berücksichtigte. Am schwächsten war sein Interesse für die Chemie, eine Wissenschaft, die damals allerdings auch erst in den Anfängen steckte und deren magisch-alchimistische Vorstufen den rationalen Denker gewiß nicht reizen konnten. (Darum zeigen sich bei ihm auch keineswegs die von Kurt Huber behaupteten Beziehungen zu Paracelsus und Jakob Böhme, jedenfalls nicht zu deren mystischer Naturphilosophie; das naturwissenschaftlich-materialistische Verständnis der Medizin bei Paracelsus mag dagegen seine Wirkung auf Leibniz nicht verfehlt haben.) Leibniz schreitet also den ganzen Bereich der Naturwissenschaften seiner Zeit aus und wird in einigen selbst schöpferisch tätig – nicht aber nur in der reinen Theorie, sondern auch in der angewandten Technik; Jahre seiner Wirksamkeit in Hannover widmete er der Ertragssteigerung im Harz-Bergbau, die er durch Konstruktion neuer Maschinen zu erreichen suchte.

In der Geistes- und Gesellschaftswissenschaft lag der Einsatzpunkt für Leibniz bei der Jurisprudenz. Das ist nicht nur biographisch bedingt durch sein Hauptstudium der Rechtswissenschaft und seine Berufung nach Mainz, wo er an der Kodifizierung eines Gesetzbuches mitwirken sollte. In der Rechtswissenschaft spiegelt sich vielmehr die gesellschaftliche, politische, ökonomische Realität seiner Zeit, und wo sich (wie damals) deren Wandel in einer Neu- und Umgestaltung der Rechtsbegriffe und Rechtssätze manifestiert, bedeutet die Beschäftigung mit der Jurisprudenz zugleich den Einblick in die Strukturen und Mechanismen des gesellschaftlichen Lebens. Wenn auch seine juristischen Neigungen später nachließen, so versuchte Leibniz doch immer wieder bis an sein Lebensende, sich der geschichtlichen Wirklichkeit durch ihre Projektion auf juristische Definitionen theoretisch zu vergewissern. Die Beschäftigung mit den Naturrechtslehren einerseits, mit Thomas Hobbes andererseits regten ihn zu solchen eigenen Versuchen an.[2] Von Grundsätzen wie *neminem laedere, suum cuique tribuere, omnes adiuvare, honeste vivere* (niemandem schaden, jedem das Seine zuteilen, allen helfen, ehrenhaft leben) ausgehend, entwickelte er eine Reihe von Begriffs- und Inhaltsbestimmungen rechtlicher Relevanz, um so ein System gesellschaftlicher

Ordnungsnormen zu finden.[3] Da gibt es dann sogar Manuskripte, in denen Leibniz sich mit einem aufklärerischen Utopismus berührt, der in der Erziehung des Menschengeschlechts den Weg zur Aufhebung der Klassenunterschiede sieht.[4]

Von der Jurisprudenz führte ihn aber auch der Weg zur Politik (siehe Kapitel 14 und 16); nach innen zu einer Politik, die den Wohlstand der Bevölkerung und das Aufblühen der bürgerlichen Gesellschaft fördern soll, nach außen zu einer solchen, die dieses Gedeihen sichert. So lief dann der Weg von der Politik auch wieder zurück zum Völkerrecht. Dieses ist die Verwirklichung jener Harmonie der Welt, die aus der Kompossibilität ihrer Teile entspringt und Konflikte eigentlich nur als Irrtümer der Geschichte gelten lassen kann. „Konflikte zwischen verschiedenen Religionen, zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Recht und Sonderinteressen, zwischen Theorie und Praxis sind im Grunde von derselben Art wie die Ungereimtheiten und Widersprüche, welche es im Gebiet der Wissenschaften selbst, unbeschadet ihrer idealen Einheit, auf jeder Stufe ihrer Entwicklung gibt. Der Fortschritt der Wissenschaft besteht gerade darin, die Unstimmigkeiten innerhalb des Systems sowie überhaupt zwischen einem theoretischen System und der praktischen Erfahrung Schritt für Schritt zu beseitigen. Das gilt für die gesamte Zivilisation. Widersprüche zwischen ihren Teilgebieten sind nichts als Unvollkommenheiten, die in der menschlichen Beschränkung ihren Ursprung haben. Sie sind also Erscheinungen, vor denen wir keineswegs zu kapitulieren brauchen; vielmehr müssen wir alles daransetzen, diese Widersprüche zu beseitigen, wie Störungssymptome, die man heilen kann.“[5] So wurde für Leibniz zur Grundkategorie des Völkerrechts, ja des Rechts überhaupt, eben jene Kategorie der Kompossibilität, die wir schon als das Prinzip der universellen Harmonie einer Welt kennengelernt haben, in der die Widersprüche zwischen den Elementen des Ganzen zusammengehalten sind durch die Einheit des Prozesses. Die Ordnung der Staaten wie die Gemeinschaft der Menschen ist garantiert durch die logische Notwendigkeit und faktische Möglichkeit ihrer Koexistenz. Leibniz sah sehr wohl, daß Vertragstreue die Basis des Völkerrechts ist und daß darum der dem Wohl der Menschheit dienende Jurist zugleich Politiker sein muß, der diese Vertragstreue in der Praxis durchsetzt, weil er einsieht, daß sie am vernünftigsten ist und den Nutzen jedes einzelnen wie aller am besten garantiert.

Die juristische Tätigkeit verband sich ihm mit historischer Forschung (siehe Kapitel 12), die ihrerseits wieder den Anschluß an die Geographie suchen muß. Rechtswissenschaft, Ökonomie, Politik, Geschichte wuchsen ihm so zu einem eng verflochtenen Ganzen zusammen, als Disziplinen einer umfassenden Gesellschaftswissenschaft, die sich mannigfach mit den Naturwissenschaften verzahnt: Über die Technik sind Ökonomie und theoretische Naturwissenschaften verbunden, über die Milieueinflüsse Geschichte und Geographie.

Über diesem System der gesellschaftlichen Basis, in deren Disziplinen Leibniz hervortrat, erhoben sich dann die Kulturbereiche und ihre Wissenschaften: Kunst und Literatur, Sprache, Religion. Zitate und Anspielungen weisen Leibniz als einen gebildeten Kenner alter und neuer Literatur aus, als Sprachforscher hat er sich selbst betätigt (siehe unten), ebenso als Theologe (siehe Kapitel 5). Auf beiden Gebieten gingen entscheidende Anregungen von ihm aus, auf beiden war er seiner Zeit um einiges voraus. Das kann hier nur angedeutet werden, um zu zeigen, wie umfassend Leibniz sich Wissen aneignete und es forschend weiterentwickelte. Diese wissenschaftliche Weite und Breite war in echtem Sinne *enzyklopädisch* (und wirkte übrigens über Wolff auch auf die Konzeption der französischen Enzyklopädie ein), weil sie die Erkenntnisse nicht isoliert nebeneinander stehenließ, sondern sie in Beziehung setzte und zur Totalität eines einheitlichen Weltbildes verwob. So läßt sich im einzelnen bei fast jeder seiner Forschungshypothesen, Entdeckungen oder Lehrmeinungen der Zusammenhang mit dem Grundgedanken seiner Philosophie und der Zusammenhang aller Einzelthesen untereinander genau feststellen.

Die universale Weite seines Denkens und Forschens spiegelt sich am deutlichsten in seiner Korrespondenz. Das meiste, was er geschrieben hat, ist in dem ungeheueren Briefwechsel verstreut, den er mit der Elite des europäischen Geistes seiner Zeit geführt hat. Dieser Briefwechsel erweist, daß bei Leibniz recht eigentlich der Ursprung der modernen Wissenschaftsgesinnung zu suchen ist. Hier wurde erstmals in vollem Ernst, unbeirrt und ohne Abweichungen und Zugeständnisse, die Weltwirklichkeit in einer Weise betrachtet, die nach der innewohnenden real-logischen Kette der zureichenden Begründungen fragt, die dem einmaligen Sachverhalt kritisch gegenübertritt und die der Vernunft jedem Dogma gegenüber den Vorrang zuerkennt.

Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, mit welchen

Schwierigkeiten eine solche wissenschaftliche Haltung zu ringen hatte. Unermüdlich kämpfte Leibniz gegen Vorurteile, Dummheit, Böswilligkeit und ließ sich auch durch Rückschläge nicht beirren, mit stets gleichbleibender Konzilianz durch vernünftige Argumentation seine Auffassungen zu vertreten. Aus jenem Geiste erwuchsen seine Differenzen mit dem italienischen Historiker Damaideno (siehe Kapitel 12) ebenso wie sein Streit mit dem Bergamt zu Clausthal (siehe unten). In der Korrespondenz mit dem Landgrafen Ernst zu Hessen-Rheinfels stecken aber vielleicht die menschlich aufschlußreichsten Zeugnisse, zeigt sich doch hier, wo es sich um die Wiedervereinigung der Glaubensbekenntnisse, um theologische Grundfragen und auch um die Reichspolitik handelte, das Verantwortungsbewußtsein des Menschen Leibniz, der nichts als bindend anerkennt denn seine Vernunft.

2. Die Einteilung der Wissenschaften

Es gibt kaum einen Gegenstand, der in Leibniz’ Briefen nicht irgendwann einmal auftauchte und auf den dann einige erhellende Schlaglichter geworfen wurden. So zerstreut, wie sich diese Wissens- und Gedankenfülle findet, scheint ihr das einigende Band zu fehlen. Aber mitnichten: Schon in den frühesten Leibnizschen Akademie-Entwürfen (siehe Kapitel 16) finden sich durchdachte Ordnungs- und Beziehungszusammenhänge der Einzeldisziplinen, die auf eine einheitliche Wissenschaftskonzeption hinweisen. Die Einheit der Wissenschaften spiegelt die in sich vielfältig differenzierte Einheit der Welt. Die Leibnizsche Wissenschaftslehre ist in diesem Sinne der Schlüssel zu seinem enzyklopädischen Wollen, sie gibt uns das Prinzip, nach dem sich Welt und Welterkenntnis gliedern, und ist streng verwurzelt in seiner Metaphysik, zu deren Erhellung sie demgemäß beitragen kann. Ein Entwurf, der die Aufeinanderfolge der Wissenschaften im System einer *scientia generalis* niederlegt, zeigt uns, wie Leibniz sich den Aufbau der realen Welt und unseres Wissens darüber dachte:

„I
Gründe, die den Autor zum Schreiben veranlaßt haben.
Warum er seinen Namen verborgen hat.
Geschichte der Wissenschaften.

Über den augenblicklichen Stand der Bildung oder über die Republik der Wissenschaften.
Über die Übel, an denen die Menschen aus eigener Schuld leiden.
Über die nützlichen Erfindungen zur Erleichterung des menschlichen Lebens.
Über die Sorge für das Glück der Menschen.
Über die Verbesserung der Schulen und die Methode des Studierens. (Dort auch über Spiele.)
Über die Erneuerung der Wissenschaften. Dort auch über Systeme, Repertorien und über die Gründung einer erklärenden Enzyklopädie.

II a

Über die Sprachen und die rationale Grammatik.
Die Elemente der ewigen Wahrheit und über die Kunst, in allen Disziplinen ebenso zu beweisen wie in der Mathematik.
Über einen neuen allgemeinen Kalkül, mit dessen Hilfe alle Streitigkeiten zwischen denen aufgehoben werden, die sich über ihn geeinigt haben. Dies ist die Kabbala der Weisen.
Über die Kunst des Erfindens.
Über die Synthese oder kombinatorische Kunst.
Über die Analysis.
Über die spezielle Kombinatorik oder die Wissenschaft der Formen oder der Qualitäten im allgemeinen oder Ähnlichen und Unähnlichen.
Über die spezielle Analysis oder über die Wissenschaft der Qualitäten im allgemeinen oder über das Große und Kleine. Über die allgemeine Mathematik, die sich aus beiden vorhergehenden Wissenschaften zusammensetzt.
Über die Arithmetik.
Über die Geometrie.

II b

Über die Optik.
Phorographie oder über die Bahn von Bewegungen.
Dynamik oder über die Ursache der Bewegungen oder über Ursache und Wirkung sowie Potenz und Akt.
Über den Widerstand der festen Körper.
Über die Bewegung der Flüssigkeiten.
Mechanik, aus der Verknüpfung und Nutzanwendung des

Vorhergehenden.
Physikalische Elemente, über die Ursachen der Eigenschaften, über die Art und Weise des Wahrnehmens.
Spezielle Physik der Dinge, die um uns sind.
Über die Himmelserscheinungen.
Über die Erden und Minerale.
Über die Pflanzen.
Über die Tiere.
Über die Medizin.
Vorsorgende Medizin.
Über verschiedene Handwerke.
Über die Natur des Geistes und die Leidenschaften der Seele.

II c

Politik oder über die Lenkung von Menschen.
Über Versorgung, Handel und Manufakturen oder über Ökonomie.
Über das Kriegswesen.
Über die Jurisprudenz, wo über Natur- und Völkerrecht, über die verschiedenen positiven Rechte, insbesondere über das Römische Recht, das Kirchenrecht, das öffentliche Recht, das Fetialrecht und über den besten Staat gehandelt wird.

III

Die natürliche Theologie.
Über die Wahrheit der christlichen Religion.
Über die Eintracht der Christen und die Bekehrung der Heiden.
Über die Gesellschaft der Theophili.“[6]

Der Entwurf, der offensichtlich die Disposition zu einem enzyklopädischen Werk sein soll, gliedert sich in drei ungleiche Teile. Der erste umfaßt eine historische Bestandsaufnahme und aktuelle Lage-Analyse der Wissenschaften und expliziert die pragmatischen Absichten des Autors (die auch in den Vorschlägen zur Akademie-Gründung immer wieder herausgestellt werden). Diese pragmatischen Absichten zeugen wieder von Leibniz’ gesundem politökonomischem Sinn, so wenn er in einer unvollendet gebliebenen Denkschrift über die „Aufrichtung einer Akademie oder Sozietät in Deutschland“ schreibt: „Aber leider es gehet mit uns in Manufakturen, Kommerzien, Mitteln, Miliz, Justiz,

Regierungsform mehr und mehr zum Schlechten, da dann kein Wunder, daß auch Wissenschaften und Künste zu Boden gehen …“ (Pol. Schr. II, S. 51)

Wichtiger für die enzyklopädische Wissenschaftskonzeption ist jedoch der Hauptteil II, der selbst wieder drei Abschnitte oder Gruppen von Wissenschaften umfaßt. Da haben wir zunächst (als II a) die rationalen, apriorisch zu konstruierenden Disziplinen, denen die *Grammatica rationalis* und ihr Derivat, die strenge Logik, voranstehen. Auf das Verhältnis von Denken und Sprache werden wir später noch zu sprechen kommen. Wir wissen, daß es ein Grundgedanke von Leibniz war, durch eine strenge Formelsprache ein Instrument kalkulatorischen Denkens zu schaffen, das logische Fehlerquellen bis hin zur konkreten Anwendung (zur Praxis als einer Figur des Schlusses – einem übrigens bei Hegel wieder auftauchenden Gedanken[7]) ausschalten sollte. Diese ganze Gruppe enthält Wissenschaften, deren Aussagen apodiktische Gültigkeit beanspruchen können und die auch unabhängig von jeglicher Realität, rein als System identischer Sätze, in sich schlüssig und selbstgenügsam sind. In einer anderen Wissenschaftseinteilung stellt Leibniz *Grammatica rationalis*, Logik und *ars inveniendi* als formale Universaldisziplinen an die Spitze und läßt daraus zwei parallele Stränge hervorgehen, an deren einem die mathematischen Wissenschaften (Kombinatorik, Mathesis universalis, Arithmetik, Algebra, Geometrie, Mechanik) hängen, während der zweite die Wissenschaften erfaßt, die hier unter dem Rubrum II b aufgeführt sind.[8]

Wir sehen, es kam Leibniz also vor allem darauf an, eine Deduktionsfolge der Wissenschaften zu schaffen, die zurückführt auf eine formale Grundwissenschaft, deren Aufgabe es ist, die allgemeine Struktur der innerweltlichen Teilgesetzlichkeiten zu repräsentieren. In diesem Sinne wird die Reihe II a als eine Abfolge zunehmender Differenzierung und Anreicherung (das heißt aber auch Spezialisierung) der Disziplinen aufgebaut. Mit der Geometrie erreicht sie den Punkt, wo das rein Abstrakt-Begriffliche ins Konkret-Sinnliche umschlägt, wo also die Wissenschaften von den allgemeinsten Gesetzen in die von den natürlichen Dingen übergehen, wo die Regeln der Möglichkeit in solche der Wirklichkeit umschlagen. Die Realwelt steigt auf von den einfachsten materiellen Elementen zu den komplexen Verbindungen bis hin zu den Lebewesen und zum Menschen, mit dem als biologischem Wesen die Medizin zu tun hat und der seinerseits in den Handwerken auf die Natur

umgestaltend einwirkt. Letzte Stufe im Rahmen dieser Realwissenschaften ist dann die Psychologie, in der sich nun der Umschlag zu einem neuen Gegenstandsbereich vollzieht, zu jenem nämlich, den Hegel später unter dem Titel „objektiver Geist“ zu begreifen suchte.

Da sind es dann Politik, Ökonomie, Kriegskunst und Jurisprudenz, die diesen Seinsbereich erfassen. In jener anderen, oben erwähnten Einteilung schließen sich noch Geopolitik und Geschichte an. Ganz deutlich hebt sich das Gesellschaftliche gegen das Natürliche ab, erweist sich aber als damit verflochten: die Ökonomie mit der Technik des Handwerks, die Geschichte mit den geographischen Bedingungen, die Politik mit allem diesem und mit der Psyche des Menschen. Die gesellschaftlichen Verwirklichungen ruhen eben auf der Grundlage des naturhaft Seienden, überwölben es aber als eine qualitativ neue Wesensform.

Innerhalb all der Wissenschaften, die hier unter II zusammengefaßt sind, stößt der endliche menschliche Geist an die Grenzen, die den Übergang zum Unendlichen bezeichnen. An dieser Stelle siedelt Leibniz die natürliche Theologie an, die nach seinen Postulaten nicht in Widerspruch zu Vernunft und Naturerkenntnis stehen darf. Es ist interessant, daß in dieser Enzyklopädie die Offenbarung keinen Platz hat – sie entzieht sich den Kriterien der rationalen Grundwissenschaft. Darum stellen die unter III subsumierten Punkte auch wiederum ein praktisches, mehr religions- und profanpolitisches Programm als eine religiöse Überwölbung der Wissenschaften dar. Leibniz wollte aus der Enzyklopädie der Wissenschaften die Harmonie der Welt, gerade auch der politischen, hervorwachsen lassen; darum müssen die Religionsstreitigkeiten, die das politische Leben damals so stark beherrschten, aus dem Wege geräumt werden. Die auf den Wissenschaften beruhende, mit ihnen in Einklang zu bringende natürliche Theologie kann das leisten. Ziel aber ist die Gesellschaft der Theophili – eine Art Bund der Einsichtigen und Wohlgesinnten, die die Welt zum besten lenken sollen. Die Idee des Zusammenschlusses der in Wissenschaft und Handwerk, Recht und Politik Erfahrenen zu einem Bunde, der die praktischen Voraussetzungen und die *ethischen Normen* für eine Tätigkeit im Dienste des Wohles aller schaffen soll, ist eine Lieblingsidee besonders des jungen Leibniz. Rosenkreuzlerisches und Freimaurerisches kommen hier hinzu,[9] aber nicht als okkulte

Geheimlehre und Verschwörung, sondern im Lichte der Aufklärung: Sarastros Reich.

Wie wenig Leibniz bereit war, sich auf religiöse Schwärmerei und Jenseitsglauben einzulassen, zeigen die ersten Paragraphen eines ebenfalls frühen Manuskripts über eine „Societas Philadelphica“. Da heißt es: „Die rechte Politik ist es, zu kennen, was einem selbst am nützlichsten ist. Am nützlichsten ist jedem, was Gott am wohlgefälligsten ist … Am wohlgefälligsten ist Gott, was zur Vervollkommnung des Universums gereicht. Zur Vervollkommnung des Universums gereicht, was auch zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts dient, weil in der sinnlichen Welt keine Art vollkommener ist als der Mensch. Die Vollkommenheit des Menschengeschlechts besteht darin, daß es, soweit dies nur möglich ist, das geistbegabteste und mächtigste ist … Schließlich wird dann das Menschengeschlecht allenthalben veredelt werden, denn bis jetzt war mehr als die Hälfte von ihnen unterentwickelt.“ (Pol. Schr. II, S. 21) Der weltliche Sinn der universellen Harmonie tritt hier deutlich zutage: Es geht um die Verbesserung der Lebensbedingungen des Menschen, bis hin zu der Forderung nach unentgeltlichen öffentlichen Dienstleistungen in Medizin, Recht, Schulwesen und Garantie fixer Preise und Aufstellung eines Preisindex.

Leibniz’ universalwissenschaftliches Anliegen ist mithin ein sowohl theoretisches wie auch praktisches; pädagogische und politisch-soziale Intentionen ziehen sich, Hand in Hand, durch alle seine enzyklopädischen Entwürfe hindurch. Die programmatischen Dispositionen zur *scientia generalis* skizzieren ein wissenschaftsphilosophisches Modell, dem eine dialektische Vorstellung der Einheit von Natur und Gesellschaft zugrunde liegt. Ein umfassendes wissenschaftliches Weltbild deutet sich an, das Seinsschichten und ihnen zugeordnete Disziplinen unterscheidet, die jedoch Umschlagebenen von der einen zur anderen besitzen (von der Geometrie zur Realnaturwissenschaft, von der Psychologie zur Gesellschaftswissenschaft, von der natürlichen Theologie zur weltverbessernden Praxis und so weiter); gerade diese Umschlagstellen sind für die Erfassung von Einheit und Verschiedenheit der Welt von besonderem Interesse. Entscheidend ist auch die Idee einer philosophischen Grundwissenschaft, die als *Grammatica rationalis* die Regeln und Verfahrensweisen des Denkens in ähnlicher Weise wie die Grammatik die der Sprache festlegen soll.

3. Der Sprachforscher

Damit gerät die philosophische Fundamentalwissenschaft in die Nähe des Sprachlichen, ein Gedanke, den systematisch dann erst Wilhelm von Humboldt durchgeführt und in der Übereinstimmung von Sprache und Denken, von Sprache und Welt begründet hat. Die Begründung der philosophischen Wissenschaften in einer *Grammatica rationalis* ist für die Leibniz-Zeit etwas durchaus Exzeptionelles. Hier wird nämlich der Intention nach die Grammatik des Denkens nicht dem Formprinzip der Mathematik unterworfen, also nach dem Ideal der Zeit *more geometrico* konstruiert, sondern umgekehrt die strenge Denkform der Mathematik unter die grammatischen Prinzipien des Denkens subsumiert. Dabei erweisen sich die universal verbindlichen Prinzipien der *Grammatica rationalis* als Urelemente jeder sprachlichen Besonderung. Die Sprache gilt als ein „rechter Spiegel des Verstandes". Sprachbesinnung ist zugleich Besinnung auf die Grundform des Denkens überhaupt. „Die Sprache ist ein rechter Spiegel des Verstandes und daher für gewiß zu halten, daß wo man insgeheim wohl zu schreiben anfängt, daß allda auch der Verstand gleichsam wohlfeil und zur kurrenten Ware geworden … Es ist bei dem Gebrauch der Sprache zu betrachten, daß die Worte nicht nur der Gedanken, sondern auch der Dinge Zeichen sind und daß wir Zeichen nötig haben, nicht nur unsere Meinung anderen anzudeuten, sondern auch unseren Gedanken selbst zu helfen."[10]

Leibniz ging in seiner Sprachlehre darauf aus, das ästhetische Ideal der barocken Sprachtheorie zugunsten einer kargen, aufklärerischen Klarheit (= Einfachheit) des Ausdrucks zu überwinden. Die *elegantia* sollte als Norm durch *veritas* und *claritas* abgelöst werden. Daß darin eine gewisse Enge des Sprachverständnisses liegt, insofern nun Metaphern, Allegorien und Figuren, die doch unentbehrliche Elemente der Welterfassung sind, abgewertet werden, liegt auf der Hand. Andererseits ist diese puristische Haltung als Reaktion des Philosophen und wissenschaftlichen Denkers auf eine die Welt verschleiernde statt sie erhellende Sprachübung, wie sie besonders in Deutschland nicht zu Unrecht als Periode des Schwulstes bezeichnet wird, verständlich.[11] Schon in einer Jugendarbeit, der Einleitung zu dem von ihm neu edierten Werk des Nizolius, arbeitete Leibniz die Funktion des Sprechens für die Bildung von Gedanken heraus. Er lobte den Nizolius wegen seines Stils: „Die natürliche Methode des Sprechens meine ich, die eigentlich einfach

und durchsichtig ist, von aller Verdrehung und Schminke frei, leicht verständlich und volkstümlich, aus dem gemeinen Leben genommen und den Gegenständen angemessen, die durch ihr Licht das Gedächtnis unterstützt, statt durch eitle und naseweise Spitzfindigkeit die Urteilskraft zu verwirren.“ (Schriften Engelhardt, S. 3) Der Ansatzpunkt ist durchaus realistisch-sensualistisch: „Klar ist eine Sprache, deren Wortbedeutungen für einen, der nur aufpaßt, alle bekannt sind. Wahr ist eine Aussage, die jemand einsieht, wenn er wahrnehmend den rechten mittleren Standpunkt zu den Gegenständen einnimmt (denn der Maßstab für die Klarheit ist der Verstand, für die Wahrheit die sinnliche Wahrnehmung; dies ist die einzige und richtigste Definition der Wahrheit, was auch immer darüber gesagt worden sein mag, eine Definition, aus der alle Regeln für das richtige Urteilen abgeleitet werden können.“ (Schriften Engelhardt, S. 3f.) Dabei legte Leibniz Wert auf die semantische Identität, das heißt auf die Übereinstimmung von Wort, Begriff und gemeintem Gegenstand: „Es ist aber offenbar, daß die Wahrheit eines Satzes nicht bekannt sein kann, wenn nicht die Bedeutung der Worte bekannt ist, das heißt (nach der Definition der Klarheit) wenn die Wahrheit nicht klar ist.“ Und er ging von da aus zur Grammatik als der formalen Seite über, die die Regeln des richtigen Denkens in sich enthält: „Die Klarheit besteht nicht nur in den Worten, sondern auch in der Konstruktion. Denn wenn die Konstruktion nicht klar wäre, so wird es zwar bekannt sein, was die Worte einfach und für sich genommen, nicht aber, was sie an dieser Stelle und auf die übrigen Worte bezogen bedeuten.“ (Schriften Engelhardt, S. 4)

Wir können hier der Leibnizschen Auseinandersetzung mit Nizolius nicht weiter folgen. Offenkundig ist das Grundsätzliche, um das es hier geht: daß nämlich in der Sprache bestimmte Elemente des Denkens *und* des Gedachten (der Wirklichkeit) gefunden werden, vermöge deren die Sprache recht eigentlich nicht das Instrument, sondern zugleich die Bedingung, die Form und der Ort des Philosophierens ist. Eine gereinigte Sprache führt mithin auf letzte verbindliche Modi der Philosophie. Da Leibniz nun aber nicht unhistorisch dachte, wenn er das Konkrete, Individuelle und Geschichtliche als eine Repräsentation des Allgemeinen ansah, gab ihm diese Auffassung von dem Zusammenhang zwischen Sprache und Philosophie zugleich den Anstoß zu einer Beschäftigung mit den konkret-historischen Sprachen als den Verwirklichungen und Erscheinungsformen des Allgemein-Sprachlichen in individueller

Spiegelung. So war seine Sprachtheorie darauf angelegt, in den Sprachen bestimmte Erscheinungen des Denkens zu erfassen, zum weiteren ihr System als das einer Differenzierung des sprachlich Elementaren, der Ur-Bekundungen des welterfahrenen Denkens zu entwerfen.

Leibniz führte eine Riesenkorrespondenz, um sich Vergleichsmaterial für möglichst zahlreiche, auch entlegene Sprachen zu verschaffen. Es kommt hier nicht so sehr darauf an, daß seine Systematik der Sprachen noch reichlich ungereimt und willkürlich war – bei den wenigen zur Verfügung stehenden Sprachproben und der noch völlig auf Vermutungen angewiesenen Verfahrensweise der Linguistik seiner Zeit konnte es gar nicht anders sein. Wichtig ist, daß er überhaupt zu der Auffassung einer gegliederten Verwandtschaft der Sprachen nach verschiedenen Sprachstämmen, zu der Auffassung von Abhängigkeiten und Mischungen kam und damit den Grund zu einer vergleichenden Sprachwissenschaft legte.[12] Bezeichnend ist, daß er in seinem Sprachschema das ihn so brennend interessierende Chinesische nicht unterbrachte – vielleicht, weil er darin die anonyme Ursprache vermutete und ihm dazu nur noch schlüssige Beweise fehlten, immerhin ‚sah er, wie erwähnt (Kap. 9), in der chinesischen Schrift eine Analogie zu der von ihm projektierten *characteristica universalis*, weil die Kombination von Wortzeichen aus Radikalen, welche die elementaren Begriffe repräsentieren, eine logisch-klassifikatorische Schematik unabhängig von der nationalsprachlichen Ausfüllung erlaubt. Das alles sind phantastische Gedanken – wenn auch nicht so phantastisch, daß ihnen nicht eine Einsicht zugrunde läge, die nicht bloß illusionär ist. (Schließlich hat Leibniz aus dem wenigen ihm zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterial die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen mehr erahnt als erschlossen, aber doch richtig erkannt.) Getreu dem monadologischen Grundprinzip statuierte er einen universalen Zusammenhang des historisch Individuellen. Alle Einzelsprachen sollten in einem System stehen, das einen Rückbezug auf einen gemeinsamen Sprachursprung enthält und eine wechselseitige Abhängigkeit von größerer Nähe oder Ferne einschließt. Leibniz’ sprachwissenschaftliche Idee, sosehr sie auch noch eines exakten philologischen Fundaments ermangelte, hatte ihren Grund in einer umfassenden Konzeption der Weltauslegung, die sich auch da als anwendbar erwies, wo das empirische Material noch nicht ausreichte, um vom Allgemeinen zum

Einzelnen übergehen zu können. Der Gedanke eines Verwandtschaftssystems der Sprachen blieb sinnvoll über die Leibnizschen Mutmaßungen hinaus. Die vergleichende Sprachwissenschaft nahm von daher ihren Ausgang.

4. Praktisch-technische Tätigkeit

In diesem Zusammenhang bleibt uns schließlich noch übrig, einen kurzen Blick auf Leibniz’ praktisch-technische Tätigkeit zu werfen, die im Zusammenhang sowohl mit seinen physikalischen Studien als auch mit seinen nationalökonomischen Erwägungen stand. Es ging dabei um eine Verbesserung der Abbautechnik im Harzbergbau, durch die Leibniz die volkswirtschaftlichen Grundlagen des hannoverschen Staates verbreitern wollte. Er hatte Pläne entwickelt, die dem Bergamt zu Clausthal zur Ausführung überwiesen wurden, während die Kammer in Hannover als zuständige Oberbehörde den Verlauf der Versuche zu überwachen hatte.

Selten ist wohl der Typ der leidenschaftslosen Wissenschaftlichkeit, die Beherrschtheit angesichts der Sache so rein erschienen wie in dem umfangreichen, oft nervenzermürbenden Briefwechsel, den Leibniz mit dem Bergamt und der Kammer wegen seiner Verbesserungsvorschläge führen mußte. Oft spürt man die zornige Erregung des Schreibers, der zum wievielten Male die gleichen, stur wiederholten Einwände zurückweisen muß, weil konservative Praktiker den wissenschaftlichen Outsider mit Mißtrauen betrachten und zu hemmen versuchen. Und doch zeigt sich diese Erregung nie im Stil, nie in der Form des Gesagten, das immer sachlich auf Gründe und Gegengründe beschränkt bleibt. Daß Leibniz diese Ruhe in der oft scharf geführten, mit Intrigen durchsetzten Diskussion bewahren konnte, ist um so bewundernswerter, als der Kernpunkt der Argumentation seiner Gegner ihm unverständlich bleiben mußte. Diese rechneten als Praktiker mit einem einmaligen, nachweisbaren und unmittelbar auftretenden Erfolg, während Leibniz auf lange Sicht plante und jedes erreichte Ziel sogleich mit Entwürfen für Zukünftiges belastete.[13]

Dieser Streit zwischen dem modernen, fortschrittlichen Theoretiker und den auf dem Althergebrachten beharrenden Praktikern öffnet wichtige Perspektiven auf das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Leibniz überhaupt. Es wäre völlig unverständlich, daß Leibniz Jahre seines Lebens an die rein technisch-ingenieurmäßige Bewältigung des

Problems der Entwässerung der Harzgruben gewandt hätte, wäre dabei nicht ein wesentliches Moment seiner geistigen Existenz betroffen worden. Worum es ihm ging, war mehr als eine bloße Bastelei. Erkenntnisse, die sich nicht in praktischen Nutzen umsetzen lassen, die also keine Anwendung aus sich hervorbringen, wären Leibniz müßig erschienen. Hier nun strebte er nach einer Bewährung dieses seines auf Praxis gerichteten Wollens. Im Bereich technischer Produktion sah Leibniz die Einheit naturwissenschaftlicher Forschung und ökonomischer Auswertung. Die Denkschrift für den Herzog vom März 1684 (AA I, 4, S. 41ff.) ist beispielhaft für diese Verflechtung. Punkt für Punkt wird da der Zusammenhang technischer und ökonomischer Probleme geklärt. Zunächst der Ausgangspunkt: „Es ist gewiß, daß das Bergwerk oft an Bewegungskräften Mangel habe.“ Dem soll durch das Erschließen neuer Kraftquellen abgeholfen werden. Nun könnte aber der Einwand erhoben werden, daß die Installation der Leibnizschen Apparaturen zuviel Kraft bereitstelle, in einem Maße, in dem diese nicht benötigt werde, und daß sie darum unrentabel sei. Dem hält Leibniz die grundsätzliche volkswirtschaftliche Einsicht entgegen: „Zu allen Zeiten aber kann das Bergwerk an Bewegungskräften keinen Überfluß haben, sondern wenn solche vorhanden sein sollten, könnten sie alsbald zunutze gemacht werden.“ Abschließend wird sogleich darauf hingewiesen, daß der technische Fortschritt sich ökonomisch als Rationalisierung bekundet (Punkt 2, Absatz 2). Die Speicherung von Energie gibt zugleich die Möglichkeit einer planvollen Anwendung, die sich in finanziellen Nutzeffekt umsetzen wird: „Man kann die Kraft des Windes sparen und gleichsam in Vorrat legen. Solches ist zu verstehen, wenn man damit Wasser in die Teiche bringt, welches darinnen in Vorrat behalten und hernach zu gemeinem Nutzen des Bergwerks auf Künste, Puchwerke und so weiter dispensiert werden kann … Alles Wasser, so man in die Teiche bringt, ist so gut als bares Geld.“ Die Austauschbarkeit von energetischem und substantiellem Aspekt – „daß man nicht zwar den Wind selbst, doch seine Kraft und Effekt in Vorrat legen und aufheben kann“ – führt uns auf Leibniz’ metaphysische Grundauffassungen zurück und beweist aufs neue, wie sehr die spekulative Metaphysik in der Realität verwurzelt war. „Den gegenwärtig überflüssigen Wind kann man zwar nicht *in natura*, doch aber *in effectu* in Verwahrung bringen und ins künftige brauchen, indem man durch denselben Wasser in Vorrat in die Teiche schaffet, durch welches Mittel man auch die Kraft und Würkung

des Windes nach Belieben *dirigieren, dispensieren* und gebrauchen kann.“ (AA, I, 4, S. 60)[14]

Mit welchen Gegnern Leibniz dabei zu kämpfen hatte, zeigt seine Polemik gegen einen Theologen, der den technischen Fortschritt als gotteslästerlich perhorresziert hatte. „Des seel. M. Eichholz in seinem geistlichen Bergwerk wunderliches judicium von einer Sache, die er so gar nicht verstanden, kann für ein Muster eines theologischen Querdiskurses passieren, und es geht also, wenn die guten Leute aus einem vermeintlichen geistlichen Eifer, oder vielmehr wunderlichen Caprice von den Dingen urteilen, die sie nicht verstehen, und unseres Herrn Gottes Namen dabei mißbrauchen und alles, was sie gehört, es reime sich oder nicht, durcheinander mischen. Er hält dafür, es sei eine sonderliche Schickung Gottes und merklich, daß die Windkünste bei Bergwerken nicht sollen angehen noch etwas Verfängliches ausrichten.“ Dabei ging es Leibniz gerade darum, die Natur zu sich selbst zu bringen, das heißt durch die Technik nicht zu vergewaltigen, sondern zu steigern. Technik kann nach seiner Auffassung nur erfolg- und segensreich sein, wenn sie die Natur ihrem Wesen gemäß verwandelt. „Ein jedes Ding muß man brauchen nach seiner Natur, Wind ist nicht Wasser, sondern Wind.“ (AA, I, 4, S. 53)[15]

Es würde in unserem Zusammenhang zu weit führen, auf die technischen Daten der Leibnizschen Vorschläge im einzelnen einzugehen, so aufschlußreich sie auch für seinen Denkhabitus und seine Bedeutung als praktischer Physiker und Ingenieur sein mögen; so operierte er beispielsweise schon mit dem Prinzip der Rückkopplung, derart, daß die Maschinerie sich selbst in gleichmäßiger Funktion erhält. Dieses Prinzip ist nun andererseits wieder in dem universalen, wechselseitig regulativen Zusammenhang der Monaden als allgemeines Weltgesetz konzipiert: Es waltet eine durchgängige Analogie zwischen metaphysischem Grundsatzdenken und singulärem Detailstudium – gerade darin sehen wir ja den wahrhaft enzyklopädischen und nicht nur vielwisserischen Charakter der wissenschaftlichen Persönlichkeit von Leibniz. Seine technischen Projekte fügen sich lückenlos in das Gesamtbild seines Denkens ein.[16]

[1] Die *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* sind z.B. voll von illustrativem Material, das diesen beiden Wissenschaften entnommen ist.

[2] Zahlreiche Manuskripte juristischen Inhalts finden sich bei Grua.

[3] Vgl. Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied 1968.

[4] Vgl. ebd., S. 44ff.

[5] Paul Schrecker, Leibniz’ Prinzipien des Völkerrechts, in: *Journal of the History of Ideas*,

nachgedruckt in: *Die Amerikanische Rundschau*, New York/München 1945–1950, Heft 11 (1947), S. 114ff. Dieses ausgezeichnet zusammenfassende Referat liefert auch den Nachweis für den Zusammenhang von völkerrechtlicher Theorie und politischer Praxis bei Leibniz.

6 Schriften Engelhardt, S. 470ff. Die römischen Einteilungsziffern sind zur Verdeutlichung der Disposition von mir eingefügt.

7 Vgl. dazu Wilhelm Raimund Beyer, Der Begriff der Praxis bei Hegel, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 1953ff., Jg. 6, Heft 5, S. 749ff.

8 Vgl. Kurt Huber, *Leibniz*, S. 116f.

9 Während seiner letzten Studienzeit in Altdorf stand er in Verbindung zu Nürnberger Rosenkreuzern, wo er wohl auch Boineburg, seinen späteren Gönner am Mainzer Hof, kennenlernte.

10 Leibniz, *Deutsche Schriften*, hg. von Walther Schmied-Kowarzik, Leipzig 1916, S. 20.

11 Über die Intentionen Leibnizscher Sprachtheorie: Paul Böckmann, *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, Bd. I, Hamburg 1949, S. 477ff.

12 Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, Berlin 1946, druckt im Anhang die Klassifikationstafel ab, in der Leibniz 1710 die Sprachen zusammenfaßte und ihren „Stammbaum“ bis hin zu einer hypothetischen Ursprache entwickelte.

13 Vgl. dazu die Aktennotizen für das Bergamt zu Clausthal vom Juli 1684, AA I, 4, S. 62f.

14 Zitat orthographisch modernisiert.

15 Orthographisch modernisiert.

16 Vgl. Albrecht Timm, Leibniz im Vorfeld der Kybernetik, in: *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, hg. von Wilhelm Totok und Carl Haase, Hannover 1966, S. 459ff.

11. Leibniz' Wissenschaftskonzeption zwischen den Enzyklopädien Alsteds und Hegels

1. Die Idee einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften

Im frühesten seiner Sozietätsentwürfe hat der dreiundzwanzigjährige Leibniz unter dem Titel „Societas Philadelphica" einen ersten Umriß seines Wissenschaftsverständnisses vorgelegt. Ganz im Sinne des frühbürgerlichen Selbstverständnisses gründet er die Politik auf das Prinzip des Nutzens: „Die rechte Politik ist, zu kennen, was einem selbst am nützlichsten ist". Das klingt nach Hobbes. Doch Leibniz modifiziert durch eine für ihn charakteristsiche Deduktionenkette:

„Am nützlichstem ist jedem, was Gott am wohlgefälligsten ist. … Am wohlgefälligsten ist Gott, was zur Vervollkommnung des Universums gereicht. … Zur Vervollkommnung des Universums gereicht, was auch zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts dient. … Die Weisheit und Macht des menschlichen Geschlechtes sind aus einem doppelten Grunde erhöht, teils daß neue Wissenschaften und Künste hervorgebracht werden, teils daß die Menschen mit den schon bekannten vertraut werden" (Pol. Schr. II, S. 21, § 1–6).

Der Nutzen wird nicht auf den individuellen Egoismus bezogen (wie bei Hobbes), sondern auf das commune bonum, ein Allgemeines über der Partikularität der Einzelinteressen, in dem als System des gesellschaftlichen Ganzen die Gegensätze der Einzelnen in Kompossibilität aufgehoben sind. Darum sind Wissenschaften und Künste (wobei *artes* auch die technischen Kunstfertigkeiten einschließt) der Zielpunkt, auf den Leibniz' Deduktion hinsteuert; in ihnen wird das Allgemeine als Begriff, als Formbestimmtheit, als Naturgesetz zur gegenständlichen Realität. Eine Sozietät der Wissenschaften ist die Organisationsform des Wissens, in dem das Real-Allgemeine der seienden

Welt abgebildet wird. Und die Sozietät muß in ihrer Verfassung als Organ wissenschaftlicher Kooperation ein Analogon der allgemeinen Korrespondenz der Seienden und Seinsverhältnisse des Gesamtzusammenhangs darstellen. Denn nur im Zusammenhang des Wissens und nicht in der Vereinzelung des individuellen Forschens wird die ontische *harmonia universalis* epistemisch repräsentiert. „Es ist jedoch offensichtlich, daß bei weitem mehr mit größerem Nutzeffekt durch die Sozietät erreicht werden kann, als durch die Mühe einzelner, die untereinander unverbunden sind und gleichsam auf einer Rennbahn ohne Ziel keuchen.“ (Pol. Schr. II, S. 22, § 10)

Zwei Jahre später, 1671, wird im „Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften“ die Universal-Harmonie der Dinge für Leibniz schon zum unhintergehbaren Axiom jeglichen Wissenschaftsverständnisses, an dem er dann bis zu seinem Tode festhält. Immer noch nennt er Gottes Verstand, Gerechtigkeit, Güte und Liebe zu den Menschen als Bedingung dafür, „daß ein jeder verstehe, was er vermag, und vermöge soviel als er versteht“. Nun aber wird Gottes Allmacht dahingehend definiert (und das heißt beschränkt), daß er nur tun kann, „soviel die Universal-Harmonie der Dinge leidet“.[1] Wieder untermauert Leibniz sein Konzept, die Wissenschaften auf den „gemeinen Nutzen“, das heißt das commune bonum zu beziehen, durch eine Deduktionen-Kette, die in folgenden Schritten verläuft:

– Zu wissen, was Gott lieb ist, setzt die Erkenntnis Gottes voraus.
– Die Erkenntnis Gottes ist die Demonstration seiner Existenz. Gott wird bewiesen als *ratio ultima rerum* (letzter Grund der Dinge) = *harmonia maxima universalis* (größte universelle Harmonie).
– Gott über alles lieben (*amor Dei super omnia*) ist gleich: das öffentliche Wohl und die universelle Harmonie lieben (*amare bonum publicum et harmonia universalem*).
– Die Universalharmonie verhält sich zur Ehre Gottes wie der Körper zu seinem Schatten.
– Der gemeine Nutzen (Ernährung, Erleichterung, Kommodität, Unterweisung, Erleuchtung usw.) ist eins mit der Ehre Gottes.

Die Erkenntnis, die den gemeinen Nutzen als die Ehre Gottes praktisch macht, so daß wir „alles tun, was in unseren Kräften ist, um wahr und wirklich zu machen, daß wir ihn äußerst lieben“ (das heißt das

öffentliche Wohl und die universelle Harmonie lieben), wird gefördert durch die Arbeit, die eine Sozietät der Wissenschaften leisten kann – nämlich „dem Vaterland nützliche, den fundatoren rühmliche Vorhaben immer fort und fort und höher zu treiben.“ (Pol. Schr. II, S. 24, § 9)[2] So verbindet Leibniz die Idee der Einheit der Wissenschaften mit deren Fortschritt im Dienste des öffentlichen Wohls, oder, wie es in der Gründungsdenkschrift von 1700 heißt, ihren Sinn nicht auf „bloße Curiosität, sondern das Werk samt der Wissenschaft auf den Nutzen zu richten“. Sicher war auch der Beweggrund der Akademiegründungen in Frankreich und England die staatliche Förderung von Wissenschaft und Technik im Dienste der ökonomischen Entwicklung der Länder. Leibniz aber macht daraus bewußt und expressis verbis ein politisches Programm.

Die Idee einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften gehört zum konzeptionellen Repertoire des Rationalismus, der die Einheit des Wissens in der Ordnung der Begriffe repräsentiert sah und sie durch eine geeignete Analysis und Kombinatorik der Stammbegriffe zu einem Modell der Produktion aller möglichen Bedeutungen ausarbeiten wollte. Seit der *Ars magna* des Raymundus Lullus ist das Programm einer systematischen Enzyklopädie mit dem Programm einer logischen Kombinatorik verknüpft, was – und das wird sich in Hegels Logik-Konzeption auswirken – den strukturellen Aufbau der Logik vom Begriff und nicht vom Urteil her impliziert. Hegel hat seine Informationen über Raymundus Lullus wohl vor allem aus den von ihm zitierten Philosophiegeschichten von Rixner und Tennemann entnommen – in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* gibt es wörtliche Anklänge an Tennemanns Darstellung –, aber offenbar hat er auch die Schrift des Giordano Bruno *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* zu Rate gezogen. Anders aber als Tennemann, der nur die Phantastik der Lullischen Kunst wahrnimmt und mit trockener Pedanterie mißbilligt,[3] erkennt Hegel die systematische Intention: „Seine *Kunst* bezieht sich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbestreben dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, der reinen Kategorien, wohinein alle Gegenstände fallen, danach bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er ist so systematisch; dieses wird mechanisch“.[4]

Eine kombinatorische Systematik der Begriffe muß auf eine

Enzyklopädie der materiellen Weltgehalte führen und setzt ontologisch die Äquivalenz von Begriff und Gegenstand, von Denkmöglichem und Seinsmöglichem voraus. Alsteds *Encyclopaedia* von 1630, die wiederum vom jungen Leibniz studiert wurde, entfaltet „das Materiale unserer Vorstellungen in logischem Schematismus“,[5] die Idee einer Algebra alles Wissens spukt seit Descartes in vielen Köpfen. Erst Leibniz aber wendet sie ins Praktische: Die logisch-ontische Systematik der Wissenschaften wird bei ihm zum Grundriß der Wissenschaftsorganisation im Dienste des materiellen Fortschritts der Menschheit, der auf der universellen Ausbreitung des Wissens – auch des scheinbar nicht praktischen – beruht. Die Systematik der Wissenschaften ist für Leibniz das Abbild der universellen Harmonie der Dinge und damit die Bedingung der Herstellung des öffentlichen Wohls (*commune bonum*) durch menschliches Handeln. In einer dem Hegelschen Begriff Gottes nahekommenden Weise argumentiert er in der ersten Denkschrift über die Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Preußen: Gott sei die Ursache, „warum die Dinge, so doch könnten konfus und verworren sein, in einer so schönen, unaussprechlichen Harmonie sein. Jenes macht …, daß er sein muß harmonia maxima rerum und also die größte Weisheit. Hieraus folgt unwidertreiblich, daß caritas, daß amor Dei super omnia und die wahre contritio, an der der Seligkeit Versicherung hanget, nichts anderes sei als amare bonum publicum et harmoniam universalem; (…) denn zwischen der Universal-Harmonie und der Ehre Gottes ist kein Unterschied als zwischen Körper und Schatten, Person und Bild, radio directo et reflexo, indem daß was jene in der Tat, diese in der Seelen ist derer, die ihn kennen“ (Pol. Schr. II, S. 34f., Grundriß …)

Die Argumentation ist aufschlußreich: Gott = *harmonia rerum universalis* = *ordo notionum* schließt das *bonum publicum*, das öffentliche Wohl ein (vgl. Kapitel 3); und die Organisation und Förderung der Wissenschaften ist ein vorzügliches Mittel, es zu verwirklichen.

Die Idee einer systematischen (d.h. philosophischen, nicht lexikalisch-summativen) Enzyklopädie der Wissenschaften gründet, wie Leibniz erkannte, in einer geordneten Verknüpfung der Begriffe, die die Dinge und Sachverhalte ausdrücken und die daher, wenn sie deutlich oder gar adaequat sind (KS, S. 35f.), eine korrekte Projektion der Wirklichkeit auf eine andere Ebene (ins „Element des Denkens“ würde Hegel sagen) darstellen. Eine Enzyklopädie der Wissenschaften ist die Abbildung der Wirklichkeit in der Form der Systematik des Denkens.

Leibniz hat das Programm einer Enzyklopädie oder Scientia generalis in zahlreichen Entwürfen vorgetragen. Eines dieser Konzepte (von 1680) ist ein besonders signifikantes Beispiel.[6] Nach einer Begründung des Enzyklopädie-Projekts aus der „Sorge um das Glück der Menschen“ folgt eine Einteilung der Wissenschaften: Grundlegend sind die formal-konstruierenden der allgemeinen Ontologie, Logik und Mathematik (mit einer zentralen Stellung des kombinatorischen Kalküls). Dann folgen die empirischen Naturwissenschaften, sodann die empirischen Gesellschaftswissenschaften, schließlich zuletzt die „natürliche Theologie“ mit ihren Folgedisziplinen. Also: a) Formale Ontologie, Logik und Mathematik (= „die „Wissenschaft der Logik“); b) Philosophie der Natur; c) Philosophie des objektiven Geistes; d) Metaphysik oder Philosophie des Absoluten. Die innere Entsprechung zu Hegels *Enzyklopädie* liegt auf der Hand; sie ist nicht kontingent, sondern liegt in der Struktur des Subjekt-Objekt-Verhältnisses selbst begründet.

Dem Plan einer Enzyklopädie als einer materialiter ausgeführten Scientia generalis unterlegt Leibniz eine empirische und eine apriorische Basis; nämlich „ein mit zahlreichen und genauen Verzeichnissen eingerichtetes Inventarium und ein Buch der Deduktionen. Das erstere Werk, nämlich das Inventarium, müßte alles Wissen von Natur und Technik und was von Beobachtetem und Berichtetem wert ist, behalten zu werden, enthalten oder anzeigen. Das Buch der Deduktionen aber müßte alle Beweise (absolute oder, wenn nicht anders möglich, mit Hypothesen verbundene) der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit und der sichersten Vermutungen, wie sie sich aus dem sinnlich Erkannten ergeben, enthalten“ (Schriften Engelhardt, S. 170). Denn der Zustand bloß angesammelten Wissens erlaubt keinen vernünftigen Gebrauch der Kenntnisse und keine planvolle Praxis des Erfindens. „Der Apparat der heutigen Gelehrsamkeit scheint mir einem sehr großen Kaufladen vergleichbar zu sein, der zwar mit aller Vielfalt von Waren eingerichtet, aber gänzlich in Unordnung ist (...) Eine je größere Masse die zusammengetragenen Dinge dort bilden, desto geringer wird ihr Nutzen sein. Deshalb muß man sich nicht nur darum bemühen, von überallher neue Waren herbei zu schaffen, sondern man muß sich Mühe geben, die, die man schon besitzt, richtig zu ordnen. Man muß eine solche Ordnung wählen, daß in Zukunft neue Ergänzungen immer ihren bestimmten Platz finden werden, so daß es nicht nötig ist, jeden Tag das Frühere wegen der täglichen Zugänge zu verwirren und umzuordnen“ (Schriften

Engelhardt, S. 170). In weiteren Enzyklopädie-Entwürfen zeigt Leibniz dann, daß die große Mannigfaltigkeit der die Sachen und Sachverhalte repräsentierenden Begriffe sich dadurch ordnen läßt, daß diese als Kombination von elementaren Bestandteilen erkannt und in ihre einfachen Elemente zerlegt werden. Platons Methode der Dihairesis und Synthesis[7] wird hier wieder aufgenommen, aber natürlich wirken auch die *Regulae* des Descartes nach.[8] Der Begriff eines Singulären wird indessen nicht in einem klassifikatorischen Verfahren durch Subsumption des Einzelnen unter übergeordnete Gattungsbegriffe gewonnen, sondern als aktive Synthesis des Begreifens, denn man darf „nicht vergessen, daß die aus konkreten Bildern abgezogenen Begriffe von allen Begriffen, mit denen sich die Vernunft beschäftigt, am machtvollsten sind; in ihnen sind die Prinzipien und die Bande auch der vorstellbaren Dinge und gleichsam die Seele der menschlichen Erkenntnis enthalten“ (Schriften Engelhardt, S. 196). Dieser inhaltlichen Erfülltheit des Allgemeinen, das der Begriff ist, entspricht es, daß „ein Begriff, der von einem anderen ausgesagt wird, in ihm enthalten ist, wie ein Faktor in einem „Produkt“ (Schriften Engelhardt, S. 202). Nicht das Klassifikationsprinzip der Teilhabe eines Untergeordneten an einem Übergeordneten bestimmt den einheitlichen Aufbau der Wissenschaften (und der Welt), sondern die funktionale Verflechtung, so daß schließlich am Ende einer Enzyklopädie wieder die Rückbeziehung auf den Anfang stehen muß: Allgemeine Ontologie und natürliche Theologie schließen sich in einer Metaphysik als Wissenschaftslehre in Leibniz’ Entwürfen zusammen.

2. Enzyklopädiekonzeption bei Alstedt und Leibniz

Leibniz hat, wie wir wissen,[9] von seinem Jugendplan 1668 bis zu seinem Altersvorschlag an Christian Wolff 1716 die Neubearbeitung der Alstedschen Enzyklopädie von 1630 im Sinn gehabt. Johann Heinrich Alsted, Professor der Philosophie an der Universität Herborn, einer Gründung der Reformation, hatte 1630 seine *Encyclopaedia universa in quattuor tomos divisa* erscheinen lassen, der eine Vorfassung 1620 vorausgegangen war; aber schon 1612 hat er in der *Philosophia digne restituta* das Programm einer enzyklopädischen Ordnung der Wissensgebiete vorgelegt, das ich als Gegenkonzept einer weltlichen Philosophie (die dann ja auch deutsch „Weltweisheit“ genannt wurde) gegen die theologische Metaphysik des Suarez gedeutet habe.[10] Der

Vergleich zwischen der frühen Programmschrift und dem späteren Hauptwerk ist für die zweifache Wurzel des neuzeitlichen Enzyklopädie-Gedankens aufschlußreich.

Die *Philosophia digne restituta* verfährt deduktiv, indem sie von der allgemeinen Prinzipienlehre (die Alsted nach dem griechischen *arche* „Archelogia" nennt) über die von den menschlichen Erkenntnisvermögen, der „Hexilogia" (nach griechisch *hexis*, lateinisch *habitus*) und die Einteilung der Wissensgebiete gemäß ihren praktischen Verfahrensweisen (*technologia*) zur didaktischen Darstellungsform, *„Canonica"* oder *„Sensus Methodica"*, fortschreitet.[11] Die Gewichtung der Teile läßt erkennen, wie Alsted sein enzyklopädisches Konzept anlegt: Die Prinzipienlehre umfaßt mehr als die Hälfte des ganzen Bandes, die Erkenntnisanthropologie und die Wissenschaftseinteilung je 20 %, die Didaktik 10 %. Es geht um die systematische Grundlegung des Wissens, nicht um dessen Einzelheiten. Was in den Wissensdisziplinen gewußt und auf die Wirklichkeit praktisch angewandt wird – der Vorrang der Fertigkeiten, *techne*, ist im Titel gegeben –, steht im Zusammenhang einer Systematik der Wirklichkeitsstruktur. Die *connexio rerum* ist nicht aus der Empirie aufgelesen, sondern durch die Verfassung unseres Weltverhältnisses präformiert. „Alle Disziplinen werden miteinander verknüpft durch das Band eines und desselben Zwecks, der in der Vervollkommnung des menschlichen Geistes und der Aussage besteht".[12] Die Philosophie ist es, die diese Verknüpfung explizit macht: „Philosophia est una copulativa".[13] Eine Enzyklopädie hat, nach dieser Konzeption, das Prinzip ihrer Architektur der Ontologie zu entnehmen.

Allerdings kann auch Alsted – wie wenig später Descartes – die Ordnung des Seins nicht mehr aus diesem selbst bzw. aus der Fraglosigkeit einer geoffenbarten und in der Natur offenbaren göttlichen Vernunft begründen, sondern muß sie, als weltliche, auf den Horizont der menschlichen Erkenntnisweisen beziehen. „Das materiale Prinzip der Philosophie liegt in den Teilen, aus denen sie zusammengestellt und zur Einheit verknüpft wird, in den Teilen der Disziplinen selbst, deren Gattungen in der Hexilogia und deren Beziehungen in der Technologia erklärt werden".[14]

In der Ausführung des enzyklopädischen Programms, also in der großen *Encyclopaedia* von 1630, zeitigt der für die Ontologie entstandene Begründungsnotstand architektonische Konsequenzen. Der Aufbau der Systematik ändert sich; an den Anfang tritt die Hexilogia, ihr

folgt die Technologia, um schließlich erst an dritter Stelle die Archelogia, die Prinzipienlehre, anzuschließen. Eine Enzyklopädie ist die Ausarbeitung des materialen Gehalts der Philosophie, also muß auch von diesem materialen Gehalt, das heißt den Teilen, aus denen sie zusammengesetzt wird, in ihrer Mannigfaltigkeit und von deren konstitutiven Bedingungen ausgegangen werden. „Die Verschiedenheit der Disziplinen bezieht sich auf die Vermögen des Geistes und die Gattungen der Disziplinen selbst“.[15] Hexilogia als „erste Wissenschaft von den Wissensvoraussetzungen der Disziplinen“ handelt „von den intellektuellen Vermögen“, diese sind „Qualitäten, die den Intellekt zu leichterem Auffassen der Gegenstände determinieren“.[16] Die Technologia vollzieht dann die Einteilung und Ordnung der Wissenschaften gemäß den Eigenschaften der Disziplinen, wie sie durch die Zuordnung zu den Erkenntnisvermögen in der Hexilogia bestimmt werden können.[17]

Die architektonische Neugliederung der Wissenschaften hat entscheidende Folgen für den Charakter der Enzyklopädie. Der deduktive Hervorgang des Wissens aus ersten Prinzipien in der Gestalt eines *arbor Porphyrii* wird abgelöst durch die additive Sammlung des Materials, das zu einer Summe des Wissens zusammengestellt wird. Zwar ist auch diese Sammlung noch systematisch gegliedert, und auf den ersten Blick scheinen sich die Tafeln, auf denen die Anordnung der Bestandteile der *Encyclopaedia* schematisch dargestellt wird, von den Tafeln der *Philosophia digne restituta* kaum zu unterscheiden. Ein genauerer Vergleich zeigt jedoch, daß im früheren Werk die einheitliche Konstruktion des Wissens vorgenommen wird, im späteren dagegen die Vielheit der Wissensinhalte zur Entfaltung kommt: Die *Encyclopaedia* ist „die Vielheit alles Gewußten“.[18] Abgrenzung der Disziplinen gegeneinander, Feststellung der Übereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen ihnen macht die Gliederung im „Reich der Enzyklopädie“ aus. So wird der Aufbau des Werks insgesamt klassifikatorisch, während die einzelnen Sektionen in sich der Systematik des Gegenstands folgen. Damit ist der erste Schritt auf dem Weg zu einer Verselbständigung der einzelnen Gegenstandsbereiche und der Wissenschaften von ihnen getan. D’Alemberts Konzept einer Vernetzung der Lemmata durch Querverweise auf übergeordnete Sach- bzw. Sinnregionen liegt in der Verlängerung dieses Weges, während Bayles *Dictionnaire* das enzyklopädische Prinzip schon durchgängig durch das

lexikalische ersetzt.

Leibniz hat sich, trotz der bekundeten Wertschätzung für Alsteds Werk, der Tendenz zur bloß klassifikatorischen Ordnung eines lexikalisch erfaßten mannigfaltigen Wissens nicht angeschlossen. Er sah zwar die Notwendigkeit einer aus der Erfahrung geschöpften Sammlung des Wissens; aber er insistierte zugleich auf der konstruktiven Einheit der Totalität dieses Wissens. Dieses sollte nicht als eine Sammlung, ein Aggregat, dargestellt werden, sondern als ein Ganzes, ein Kontinuum. Ein kontinuierlicher Zusammenhang des Vielen läßt sich unter der Kategorie der Bewegung, näher der Veränderung und noch genauer der Entwicklung konstruieren. Damit wird die Aufgabe, eine „universitas disciplinarum" als „methodica comprehensio rerum omnium" zu entwerfen,[19] zu einem Problem der Dialektik.

Der Wissenschaftshistoriker Joachim Otto Fleckenstein hat an Leibniz' philosophisch-mathematischer Lösung des Problems der Änderung demonstriert, daß die Konstruktion des Kontinuums den Übergang von der prädikativen aristotelischen Logik zur Dialektik erforderte. „Das prädikative Denken, welchem der Aristotelismus stets verhaftet bleibt, fällt in seinen äußersten Möglichkeiten, wenn es nicht zur Dialektik aufsteigen will, in bloße Tautologien zurück".[20] Und er sieht Leibniz' genuine Leistung darin, daß er, über alle Vorgänger und Zeitgenossen hinaus, den Aufstieg zur Dialektik vollzogen hat: „Descartes hatte die Logik der Relationen erfunden, aber sie nur auf die Logik der Relationen des Diskreten beschränkt. Sie zu einer Logik der Funktionen des Kontinuierlichen weiterzutreiben, war ihm verwehrt. … Die Schwierigkeit für die cartesische Dialektik, welche einen Quotienten zwischen zwei extensiven Nullgrößen nicht als sinnvoll anzuerkennen vermag, wird mit einer Relationssetzung des Denkens überwunden, welche erst in voller Konsequenz das cartesische Programm vollendet. Wenn die Subjekte der Relation auch – extensiv betrachtet – sinnlos werden, so bleibt die Relation als solche auch in der Limite noch sinnvoll, und die inextensiven Nullgrößen werden von Leibniz als ‚intensive' Größen zu neuem Leben erweckt".[21] Es geht nicht mehr um diskrete extensive Einheiten, die zueinander in Beziehung stehen, sondern um die Beziehung selbst im Prozeß, im Übergehen von einer identischen Relation zu einer anderen identischen Relation – mit dem Moment der Nicht-Identität während des Übergangs und mit dem Absehen von der substantiellen Identität der Relata im Prozeß. Die Verschiebung des kategorialen Systems von den

diskreten identischen „Substanzen“ zum „substantiellen Verhältnis“, die in Hegels *Logik* eine deren Charakter bestimmende neue ontologische Konzeption ausmacht, ist auch schon von Leibniz in der parallelen Entwicklung des Infinitesimalkalküls und der Monadenmetaphysik vorgenommen worden. Diese sind die mathematische und philosophische Voraussetzung eines neuen Enzyklopädie-Konzepts und das heißt auch eines neuen Konzepts der Wissenschaftsorganisation, wie es sich in den Akademie-Projekten niederschlägt. Der § 150 der Hegelschen *Enzyklopädie* drückt genau das metaphysische Prinzip aus, das der Leibnizschen Mathematik zugrunde liegt: „Das Notwendige ist in sich *absolutes Verhältnis*, d. i. der entwickelte Prozeß, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt“.[22] Das Wirkliche ist dann aber „als Unmittelbares nur ein *Akzidentelles*, das durch diese seine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein *Übergehen*, welches die substantielle Identität als die Formtätigkeit ist“.[23]

Das so gewonnene Prinzip einer begrifflichen Darstellung der prozessualen, sich verändernden Welt verweist die Konzeption einer lexikalisch aufgebauten Enzyklopädie in den Vorhof der eigentlichen philosophischen *Scientia generalis*; sie liefert nur das Inventar, erst in der Konstruktionsform einer „Wissenschaftslehre“ wird sie zum Weltmodell, das erklärt und nicht nur beschreibt. Fichte hatte das schon gesehen und gegen Kants „Empirismus“ ins Feld geführt: „Kant geht aus von der Voraussetzung, daß ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner anderen ausgehen. Es begründete dadurch das Besondre für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem Besondern zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit; wohl aber gibt es einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden)“.[24] Hegel macht dagegen – darin zu Leibniz zurückkehrend – die Selbstbewegung des Absoluten, also der spekulativ als Idee gedachten Welt im ganzen, zum Konstruktionsprinzip, dessen

Entfaltung die Enzyklopädie ist. Die große französische *Encyclopédie* bleibt demgegenüber noch im kategorialen Rahmen der cartesischen Relationenlogik des Extensiven. Sie steht daher, auch wenn sie zum Paradigma des Enzyklopädie-Gedankens geworden ist, disparat zu dem Projekt einer *universitas disciplinarian*, wie es Alsted, Leibniz und Hegel vorschwebte.

3. Hegel und der enzyklopädische Charakter der Philosophie

Es ist auffällig, daß der Philosoph, der die Zusammenfassung der Systematik seines eigenen Werks unter den Titel einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* stellt, für das große Wissensunternehmen der vorhergehenden Generation, die *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, arts et metiers* in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* kein Wort findet. Obwohl Namen wie Voltaire, d'Alembert, Diderot genannt werden, bleibt die umfänglichste Publikation der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, das „symbolische Gemeinschaftswerk der Bewegung",[25] ohne Erwähnung.[26] Wenn man jedoch das um die *Encyclopédie* wuchernde Rankenwerk von Legenden und den durch diese Legenden mitbestimmten Ruf einmal beiseite läßt, so ist Hegels Schweigen nicht unverständlich. Ohne in eine Detailanalyse einzutreten, die an dieser Stelle nicht möglich und auch nicht erforderlich ist, zitiere ich die zusammenfassende Einschätzung zweier sachkundiger Beurteiler. Victor Klemperer schreibt: „Einmal ist das Inventar der gegenwärtigen Kultur keineswegs überall von wirklich sachverständigen Autoren und wirklich gewissenhaft aufgenommen worden. Recht vieles wurde hastig zusammengetragen, wurde ohne Sorgfalt aus zweiter und dritter Hand übernommen. Voltaire sagt, der Chevalier de Jaucourt habe Dreiviertel der Encyclopädie geschrieben, und auch moderne Forschung setzt mindestens die Hälfte aller Artikel auf seine Rechnung. Der Chevalier de Jaucourt war der aufopferungsvollste Mitarbeiter; statt sich bezahlen zu lassen, opferte er der Sache mit seiner Arbeitskraft auch sein Vermögen. Aber er war kein Genie, und er schrieb oder ließ seine Sekretäre über alles schreiben, was verlangt wurde; das heißt: man raffte in seinem Büro kritiklos zusammen, was gerade nötig war".[27] Klemperers Kritik betrifft den wissenschaftlichen Informationswert, aber auch die politischen

Konsequenzen des Sammelwerks.[28] Die andere Seite ist die empiristische Zersetzung eines philosophischen Konzepts von Wissenschaft. Das hat Bernhard Groethuysen – und durchaus nicht mit kritischem Ton – notiert: „Die Wissenschaft, so sagen die Enzyklopädisten, will einzelne Fakten erfassen, und es handelt sich zunächst darum, eine möglichst große Zahl solcher Fakten zu sammeln. Man kann sich die verschiedensten Beziehungen zwischen solchen einzelnen Feststellungen denken je nach dem Standpunkt, den man einnimmt. Eine Einzeltatsache kann mit der einen oder anderen in irgendeine Verbindung gebracht werden. Es ist deshalb möglich, die Dinge auf tausend verschiedene Weisen zu ordnen. Die Natur selbst liefert uns dafür kein reales Ordnungsprinzip; man findet in ihr keine reale Gliederung oder feststehende Begriffe wie etwa den des Menschen, des Tiers oder der Pflanze. Die Ordnung von Einzelseienden in der Vielfalt, die uns das Weltganze darbietet, ist eine Funktion des Geistes“.[29] Der Geist, von dem hier Groethuysen spricht, ist das subjektive Meinen des Individuums, das sich seine Weltanschauung aus vielen unzusammenhängenden Fakten zusammenbastelt. Diese kritische Einstellung ist durchaus auch die der Zeitgenossen. Wilhelm Gottlieb Tennemann, der Verfasser der nach 1800 meistbenutzten Philosophiegeschichte[30] (von deren zwölf Bänden Victor Cousin auch in Frankreich eine zweibändige Kurzfassung herausbrachte[31]), schreibt: „Die meisten philosophischen Artikel sind ohne Tiefe und Gründlichkeit, empfahlen sich den Franzosen durch den esprit und die äußere gefällige Form“.[32]

In der noch knappen Form der ersten (Heidelberger) *Enzyklopädie* von 1817 sagt Hegel, welche Konstituentien für ihn mit dem Begriff „Enzyklopädie“ verbunden sind: „Die Philosophie ist *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, insofern ihr ganzer Umfang mit der bestimmten Angabe der Teile, und *philosophische* Enzyklopädie ist sie, insofern die Abscheidung und der Zusammenhang ihrer Teile nach der Notwendigkeit des Begriffs dargestellt wird“.[33] Es geht um das Ganze des Wissens, dem Umfange nach – nicht nur um die allgemeinsten Grundlagen des Seienden oder gar nur um die Grundlagen der Erkenntnis („die Seichtigkeit, den Mangel der Gedanken … zu einem vernunftbescheidenen Kritizismus [zu] stempeln“[34]); und es geht um einen *Begriff von* Welt, der es erlaubt, die Vielfalt der Wissenschaften als einen begründeten Differenzierungsprozeß aus einer Einheit zu

entwickeln („in Ansehung der Übergänge, welche nur eine durch den Begriff zu geschehende Vermittlung seyn können, um sich hinreichend von der nur äußerlichen Ordnung, welche die anderen Wissenschaften aufsuchen zu unterscheiden“[35]). Beide Momente zusammen machen den enzyklopädischen Charakter der Philosophie und den philosophischen Charakter echter Enzyklopädie aus – ein Programm, das Hegel schon in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* formuliert hat[36] und das er hier kurz in Erinnerung ruft: „Die Philosophie ist auch *wesentlich* Enzyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität, und nur durch die Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann; sie ist also notwendig System“.[37]

Der hier ausgedrückte emphatische Wissenschaftsbegriff, der schon in der *Phänomenologie* leitend war, macht verständlich, warum Hegel sich nicht an der additiven Zusammensetzung von Einzelstücken in der großen französischen *Encyclopédie* orientieren konnte. Sein Schweigen ist daher mehr als eine negative Selektion bei der Aufnahme in seinen Kollegstoff – es ist die ausdrückliche Ablehnung eines Konzepts *als eines philosophischen*, das über der Pluralität des Gewußten die Einheit des Wissens (und das heißt den Sinn von Wissen überhaupt) aus dem Blick verliert.

In einem gewissen Sinne ist das Wissenschaftsverständnis der klassischen deutschen Philosophie, das in Hegels Enzyklopädie-Konzept kulminiert, bereits eine Antwort auf die erste große Phase moderner Forschungspraxis, wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert Schritt für Schritt herausbildete und ihre Methoden der Erkenntnisgewinnung und -sicherung entwickelte.[38] In dem seit Galilei mehr und mehr sich durchsetzenden Begriff von Wissenschaft ist das Postulat des Empirismus, eine Erkenntnis müsse durch Beobachtung ausgewiesen sein oder wenigstens dem Kriterium der prinzipiellen Beobachtbarkeit genügen, verknüpft mit dem Postulat des Rationalismus, beobachtete Tatsachen (oder für beobachtbar gehaltene Tatsachenannahmen) müßten in einem systematischen Zusammenhang stehen, dessen Beschreibung den vor jeder Tatsachenbeobachtung gegebenen (also apriori geltenden) Gesetzen der Logik nicht widersprechen dürfe.[39] Johann Nicolaus Tetens hat mit Berufung auf Locke die *beobachtende* Methode als die der Naturlehre bezeichnet und folgendermaßen gekennzeichnet: Es gelte, die Modifikationen der Gegenstände „sorgfältig wiederholt und mit

Abänderung der Umstände gewahrnehmen, beobachten, ihre Entstehungsart und die Wirkungsweise der Kräfte, die sie hervorbringen bemerken, alsdenn die Beobachtungen vergleichen, auflösen und daraus die einfachsten Vermögen und deren Beziehung aufeinander aufsuchen“.[40] Kant hat sich damit nicht zufrieden geben können; er hält dagegen: „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist. Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes *Wissen*“.[41] Dennoch will Kant den Erfahrungsgehalt der Erkenntnis in der Bestimmung ihrer Wissenschaftlichkeit nicht einfach beiseite lassen und nur die logische Systematik als wissenschaftlich anerkennen: „Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft“; er fügt vielmehr hinzu, es könnten „jene Prinzipien entweder Grundsätze der *empirischen* oder der *rationalen* Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen sein“.[42] Gehalt und Form von Wissenschaft treten damit nebeneinander (und auseinander). Daraus ergibt sich dann allerdings die Frage, die Fichte stellt: „Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d.h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?“;[43] denn wir könnten sehr wohl z.B. eine strenge Systematik der Engelscharen konstruieren, ohne diese doch als Wissenschaft anzuerkennen, aber andererseits auch durchaus richtige einzelne Tatsachenbehauptungen aufstellen, denen wir dann die Geltung eigentlichen Wissens nicht versagen dürften.

Hegel geht vom Boden der durch Kant und Fichte gestellten Fragen aus. Anders aber als Fichte, der jeder Wissenschaft ihre eigene, aus einem Prinzip hergeleitete Systematik zugesteht und in der Wissenschaftslehre als der Wissenschaft von der Wissenschaft das Prinzip des wissenschaftlichen Wissens überhaupt angeben will, erkennt Hegel im Zuge der Reflexionen, die sich mit den Jenenser Entwürfen zur Systematik der Philosophie[44] verbinden, daß die Einheit von Form und Gehalt nur durch eine neue Stufe der Logik hergestellt werden könne, die an die Stelle der alten Metaphysik zu treten habe[45] und welche die logischen Formen ganz und gar aus der Bewegung der inhaltlich erfüllten Begriffe von Seienden und ihren Relationen gewinnen müsse. Um dies aber begründet leisten zu können, muß das Verhältnis des Begriffs zu seinen Inhalten und Gegenständen, also die Bedingung des Wahrheitsgehalts von Begriffen geklärt werden. Logik, Metaphysik und Erkenntnistheorie schließen sich in diesem Begründungsverfahren zu

einer Einheit zusammen – und diese Einheit ist es, die Hegel als das System der spekulativen Philosophie entwickelt. Spekulative Philosophie ist die Darstellung dessen, was Wahrheit ist, in dem Prozeß, wie sie gewonnen wird – oder besser noch, weil nicht vom Erkenntnissubjekt aus formuliert: *wie sie sich zeigt*. Es geht, wie Hegel dann in der Vorrede zur *Phänomenologie* sagt, um „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“,[46] und die gesamte Vorrede widmet sich der Exposition des Wahrheitsproblems.

Von den Vorerwägungen, die Hegel anstellt, um die Aufgabe und Methode der Philosophie in den Blick zu bringen,[47] muß hier aufgenommen werden, daß jede Wissenschaft, sofern und weil sie sich einem endlichen Gegenstandsbereich zuwendet und diesen für sich absteckt, an die Grenzen ihrer Konstitutionsbedingungen stößt, über deren Verhältnis zur außer ihr liegenden Wirklichkeit sie selbst nichts wissenschaftlich Begründetes mehr aussagen kann. Die Wahrheits*grundlage* jeder Wissenschaft liegt außerhalb ihrer, und so weist jede Wissenschaft im Begründungsverfahren über sich selbst hinaus. Daß es hier prinzipiell um einen *progressus in infinitum* geht, der vom endlichen Verstand mit den ihm in seiner Begründungsweise gegebenen Methoden nicht ausgeschöpft werden kann, hat ja schon Leibniz gesehen und ein spekulatives Integrationsmodell zur Auflösung dieser Aporie vorgeschlagen.

Wie Leibniz, so erkennt auch Hegel, daß eine nicht willkürlich abbrechende, also letztlich auf einem dezisionistischen Glaubensakt beruhende Wahrheitsbegründung – und damit Begründung von Wissenschaft – einen Rekurs auf die Totalität der Bedingungen, also das Weltganze erfordert. Aber anders als Leibniz, der das Ganze noch unter der Idee einer simultanen Präsenz – gleichsam als Gegebenheit im Verstande Gottes (als eines infinitesimalen Grenzbegriffs) – denkt, faßt Hegel es als Funktion der Zeit (und historisiert damit sozusagen die Methode der Infinitesimalrechnung): „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein“. Erst in der „Bewegung“ des Werdens ihrer Inhalte „werden die reinen Gedanken Begriffe“, und darum kann Hegel dann zugespitzt sagen, die Zeit sei „der daseiende Begriff selbst“.[48]

Das muß recht verstanden werden: „Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmung“.[49] Der Begriff, der im Werden seiner Bestimmtheiten sich von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitend erfüllt[50] und vollständiger Begriff (*notio completa*) wird, ist in dieser seiner ganzen Wahrheit nicht präsent – das heißt nicht als ganzer in der Erfahrung des Denkens explizit gegeben; und nicht präsentisch – das heißt nicht in einem Augenblick insgesamt erfaßt und erfaßbar, sondern nur im Kontinuum von Erinnerung, Gewärtigen und Antizipation gesetzt. Der vollständige Begriff ist also nur in der Zeit da, die Zeit ist die Form seines Daseins. Dieses sein Dasein ist extensionales Sein *in continuo*, und jeder einzelne seiner Momente – der Begriff in seiner jeweiligen Bestimmtheit – ist daher endlich und vorläufig, noch nicht das Wahre in seiner wahren Gestalt. Die wahre Gestalt des Wahren erlangt der Begriff erst in der unendlichen Totalität aller seiner Bestimmungen, als *„Totalität*, indem *jedes* der Momente das *Ganze* ist, das er ist und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist“.[51] In dieser Intensionalität wird er spekulativ *gedacht* (als Begriff des Begriffs); denn erst „die Extension macht das *Dasein* der Intensität aus“.[52]

Die nicht klassifikatorisch geordnete Totalität der Welt ist die der Fluxionen, der Übergänge. Die systematische Enzyklopädie des Wissens muß also das Übergehen der Begriffe ineinander, das Kontinuum der substantiellen Verhältnisse konstruieren. Der Aufbau der Hegelschen *Enzyklopädie* setzt die Denkbewegung fort, die Fleckenstein bei Leibniz über Descartes hinaus festgestellt hat. Die Abfolge Logik – Naturphilosophie – Geistphilosophie ist durch das wissenschaftstheoretische Erfordernis bestimmt, das Konstruktionsprinzip der Einheit der Mannigfaltigkeit, der Totalität des Bewegten, und mithin den Modus der Bewegung, des Übergehens selbst erst entwickeln zu müssen. Wie sich die Gegenstände von Logik, Natur- und Geistphilosophie – Vernunft, Natur, Geist – zueinander verhalten, kann erst am Ende der *Enzyklopädie* dargestellt werden. Die Schlußparagraphen *575–577*, in denen die *wechselseitige* Fundierung, das wechselseitige einander Abbilden der drei Reiche des Wissens und damit die innere Vernetzung der gesamten *Enzyklopädie* auf eine Schlußfigur gebracht wird,[53] sind in der Tat der Schlüssel zu Hegels Selbstverständnis von seiner Philosophie. Und sie sind, auf ihre Weise, ein Fortspinnen des Modells der monadischen Repräsentationen als Arten ein und derselben *repraesentatio mundi in omnibus partibus*.

[1] G. W. Leibniz, „Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Küste und Wissenschaften“, Pol. Schr. II, S. 32ff., hier S. 33f., § 5 und 6.

[2] Man beachte die Analogie: Die Ehre Gottes ist der Schatten der Universalharmonie. Der § 24 gibt dann einen detaillierten Aufriß der Tätigkeiten einer Sozietät, die alle gesellschaftlichen Bereiche – Landwirtschaft und Manufakturen, Handelsgesellschaften und Seefahrt, Schulen und Lehrlingsausbildung samt Stipendienwesen, Wissenschaften, Literatur, Kunst und Technik, Gesundheitsversorgung und vieles mehr – umfaßt. Ebd., S. 40ff. Zusammengefaßt in einer überarbeiteten Fassung unter die Rubriken „Künste und Wissenschaften“, „Literatur“, „Medizin und Chirurgie“, „Manufakturen“, „Kommerzien“. (Pol. Schr. II, S. 42ff.)

[3] Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII, Leipzig 1810, S. 834.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Theorie Werkausgabe, Bd. 19, Frankfurt a.M. 1971, S. 585f.

[5] Adolf Trendelenburg, *Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik*, Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1856.

[6] Vgl. Kap. 10; Schriften Engelhardt, S. 176f.; C, S. 214.

[7] Zu Dihairesis und Synthesis bei Platon vgl. Wilhelm Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Freiburg i. Br. 1947, S. 33ff., und zu Aristoteles ebd., S. 241ff.

[8] Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*, in: *Werke*, ed. Adam und Tannery, Bd. X, Paris 1996, S. 351ff.

[9] Siehe Carl Günther Ludovici, *Historie der Leibnitzschen Philosophie*, Leipzig 1737, § 215, S. 238. Zu Leibniz und Alsted und der wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Alstedschen *Encyclopaedia* vgl. Hans Heinz Holz, La fisiognomia del pensiero enciclopedico, in: Walter Tega (Hg.), *Le Origini della Modernità*, Bd. II, Roma 1998, S. 173ff.

[10] Johann Heinrich Alsted, *Philosophia digne restituta*, Herborn 1612. Ders., *Encyclopaedia universa in quattuor tomos divisa*, Leiden 1630. Zum Konzept der Philosophia digne restituta vgl. Hans Heinz Holz, La fisiognomia …, a.a.O.

[11] Alsted, *Philosophia*, S. 13. Die jeweilige Definition der Teilgebiete S. 13, S. 251, S. 337, S. 422.

[12] Ebd., S. 131.

[13] Ebd., S. 133.

[14] Ebd., S. 130.

[15] Alsted, *Encyclopaedia I*, S. 47.

[16] Ebd.

[17] Ebd., S. 58.

[18] Ebd., Tabula prima.

[19] Ebd., S. 47.

[20] Joachim Otto Fleckenstein, *Leibniz*, Thun/München 1958, S. 76.

[21] Ebd., S. 82 und 104.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg 1830, § 150, S. 152.

[23] Ebd.

[24] Johann Gottlieb Fichte, *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, in: *Werke*, hg. v. I. H. Fichte, Bd. I, Berlin 1845, S. 332f.

[25] Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794, in: *Werke*, S. 43.

[26] Siehe Hegel, *Werke*, Bd. 20, S. 294ff.

[27] Victor Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Bd. I, Berlin 1954, S. 301.

[28] Ebd., S. 299f.

[29] Bernhard Groethuysen, *Philosophie der französischen Revolution*, Neuwied/Berlin 1971, S. 31.

[30] Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819.

[31] Victor Cousin, *Manuel de l’Histoire de la Philosophie*, Paris/Bruxelles 1829.

[32] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. XI, S. 318. Cousin, *Manuel de l’Histoire de la Philosophie*, Bd. II, S. 213–215. – Vgl. Hegel, *Werke*, Bd. 20, S. 298f.: „Der affirmative Inhalt dieses Philosophierens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. … In Ansehung der Erkenntnis sind sehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden …, so oberflächlich aufgefaßt, daß sie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: daß die Natur ein Ganzes sei, alles durch Gesetze bestimmt sei, durch Zusammenkommen verschiedener Bewegungen, Kette von Ursache und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; sie zeigen sich auch bald sehr ungenügend“.

[33] G. W. F. Hegel, *Heidelberger Enzyklopädie (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), Heidelberg 1817,§ 6, S. 8.

[34] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* von 1827, S. XXXV.

[35] G. W. F. Hegel, *Heidelberger Enzyklopädie*, S. V.

[36] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1988.

[37] G. W. F. Hegel, *Heidelberger Enzyklopädie*, § 7, S. 9.

[38] Vgl. Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Milano 1975, Sezione 5.

[39] Methodischer Empirismus und Rationalismus sind einander nicht entgegengesetzt, sondern ergänzen sich im neuzeitlichen Wissenschaftsparadigma.

[40] Johann Nicolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1777, S. IV.

[41] Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, S. V.

[42] Ebd., S. IV.

[43] Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, Bd. I, S. 43.

[44] G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1975ff., Bd. 6–8.

[45] Vgl. Detlev Pätzold/Arjo Vonderjagt (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*.

[46] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 11.

[47] Hans Friedrich Fulda, Hegels Vorbegriff der Philosophie und Begriff der Philosophie, in: D. Henrich/H. Horstmann (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart 1984, S. 13ff.

[48] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 19, S. 28, S. 34.

[49] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie von 1830*, § 90, S. 108.

[50] Bei Leibniz ist dies die *catena definitionum*.

[51] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie von 1830*, § 160, S. 160.

[52] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 161.

[53] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie von 1830*, § 575–577, S. 597ff.

12. Historische Forschung und Methode

1. Leibniz als Hofhistoriograph

Unter den sich enzyklopädisch weitenden Arbeiten von Leibniz bedarf seine Leistung als Geschichtsschreiber einer eingehenderen Würdigung. Nach dem Scheitern seiner technischen Projekte für die Weiterentwicklung des Harzbergbaus, die ihn so viel Mühe, Ärger, Zeit und Prestige gekostet hatten, nahm er seine Ernennung zum Hofhistoriographen mit Freude und Genugtuung auf – bot ihm doch diese neue Position Gelegenheit, die Mißlichkeiten der Harzaffäre hinter sich zu lassen und sogar räumlich, auf längeren Studienreisen, von der getrübten Atmosphäre in Hannover Distanz zu bekommen. Leibniz selbst hatte, schon vor seinem Engagement im Harzbergbau, dem Herzog den Vorschlag unterbreitet, die Geschichte des Welfenhauses schreiben zu lassen. Diese Empfehlung hing mit den staatsrechtlichen Gutachten zusammen, die er im Streit um die Erlangung der Kurwürde für das Haus Hannover und um die englische Erbfolge zu erstatten hatte. (Beide Unternehmen waren, nicht zuletzt durch Leibniz’ mustergültige juristisch-politische Argumentation, erfolgreich.)

Seine Bestallung zum Geschichtsschreiber des Welfenhauses war also eigentlich nichts anderes als eine ergänzende (oder, wenn man will, fundierende) Funktion, die sich in Abhängigkeit zum politischen Zweck und dessen rechtlicher Untermauerung befand. Die historische Justifikation eines aktuellen Anspruchs spielte damals eine entscheidende Rolle im Völkerrecht, in dem noch immer das feudalrechtliche Prinzip vom „guten alten Recht“, vom Geltungsprimat des zeitlich Ersten vor dem Nachfolgenden, herrschte und eine spätere Veränderung nicht durch die „normative Kraft des Faktischen“ sanktioniert wurde.[1] Das Amt des Hofhistoriographen hatte demgemäß eine hochpolitische Bedeutung.

Dieser Sachverhalt brachte es dann allerdings auch mit sich, daß die offizielle Geschichtsschreibung sich an den jeweiligen Zwecken ihres Auftraggebers orientierte und ihre Darstellung und Theorien (vor allem solche genealogischer Art) *ad hoc* entwickelte. Eine wissenschaftliche Historie konnte so nicht entstehen. Vielmehr wurden die phantastischsten Beziehungen hergestellt, um dynastische Prätentionen zu unterstützen oder eine Apologie für ein geschaffenes *fait accompli* zu liefern. Hinter der Berufung von Leibniz in das bis dahin unbesetzte Amt stand ein ähnlicher Gesichtspunkt: Ein holländischer Edelmann hatte dem Herzog in Venedig eine solche Abstammungsgeschichte seines Hauses überreicht (wohl in der Hoffnung auf reichen Lohn), in welchem er den Stammvater der Welfen, den Markgrafen Azzo, als Nachkommen des Kaisers Augustus und der römischen Patrizierfamilie der Acier ausgab. Solch hohe Herleitung schmeichelte dem Herzog. Leibniz, von vornherein mißtrauisch, schrieb nach Italien, um Auskunft über bestimmte Urkunden zu erhalten. Diese ersten, noch inoffiziellen Erkundigungen gaben den Anstoß, ihn von Amts wegen mit der Erforschung der Geschichte des Welfenhauses zu betrauen.

In umfangreichen Gutachten äußerte er sich dann über die Genealogie des italienischen Historikers Teodoro Damaideno, der dem Herzog Ernst August eine Herleitung des Welfenhauses vorlegte, die bis auf den sagenhaften römischen König Tarquinius Priscus zurückführen sollte. Leibniz meldete sofort Bedenken an. Er wollte nicht, wie Damaideno, eine Apotheose des Herrscherhauses liefern, sondern kritische Geschichtsforschung treiben. Die zahlreichen Schreiben und Denkschriften, die Leibniz vor seiner Italienreise zum Problem der Historiographie verfaßte, bestätigten dies. Er erweist sich hierin als ein sehr modern denkender, die Errungenschaften der quellenkritischen Methode der Geschichtsschreibung vorbereitender Wissenschaftler.

Leibniz nahm seine Aufgabe sehr ernst. Er bereitete umfangreiche Quellenstudien vor und begab sich dann auf eine lang dauernde Reise, die ihn durch West- und Süddeutschland, Österreich und Italien führte. Überall durchsuchte er Archive und Bibliotheken in Klöstern, an Fürsten- und Bischofshöfen, im Vatikan. So gelang es ihm, das wohl umfangreichste Material zusammenzutragen, das zu seiner Zeit für ein historisches Problem je kollationiert wurde. Soweit ihm der Abschluß seiner Studien gelang – nur der erste Teil ist, allerdings in sich geschlossen, fertig geworden –, lieferte er eine lückenlose Darstellung,

die die Ereignisse Jahr für Jahr ohne Auslassung schildert und belegt. Von 768 bis 1005 reichen diese *Annales imperii occidentis Brunsvicenses*, die Geschichte Hannover-Braunschweigs mit der Reichsgeschichte verknüpfend. Parallel dazu erschien, von Leibniz redigiert, der *Codex iuris gentium diplomaticus*, die erste große Sammlung von Urkunden staatsrechtlichen Charakters zur europäischen Geschichte, die am Anfang aller quellenkritischen Editionsarbeit steht und so an sich schon eine bahnbrechende wissenschaftliche Leistung darstellt.

2. Leibniz' Forderungen zur historischen Methode

Entscheidend ist nun, daß Leibniz seine historiographische, vorwiegend genealogisch gemeinte, Aufgabe in einen ganz anderen Zusammenhang stellte und ihr ganz andere Kriterien zugrunde legte, als dies in der Geschichtsschreibung seiner Zeit üblich war. Er stützte sich dabei wohl auf Vorgänger in Frankreich und Holland, auf die er sich ausdrücklich beruft, wenn er von seinen methodischen Forderungen spricht.[2] Aber die Auseinandersetzungen, in die er wegen seiner quellenkritischen Strenge verwickelt wurde, zeigen, daß diese ersten Ansätze zu historischer Exaktheit noch keineswegs wissenschaftliches Allgemeingut geworden waren. Ja, Leibniz ging über das von den Historikern seiner Zeit erarbeitete Maß an Genauigkeit noch hinaus und legte Kriterien an, die er der forensischen Beweisführung entnahm: Wie dort nämlich das aus zweiter Hand Erfahrene nicht zur Zeugenschaft zugelassen wird (sondern allenfalls ein bereits aus erster Hand hinreichend bekundetes Faktum stützt), genauso darf auch bei der Erforschung dunkler Vergangenheit nur die Quelle vertrauenswürdig genannt werden, die aus unmittelbarer Erfahrung und Kenntnis schöpft; sekundäre Überlieferungen sind dagegen zurückzuweisen. Und wie vor Gericht, so verlangte Leibniz auch für die Historie das Vorliegen zweier voneinander unabhängiger erster Quellen, um einen Sachverhalt als gesichert annehmen zu können.

Leibniz war sich – angesichts der mangelhaften Überlieferung aus Antike und Mittelalter – der Unmöglichkeit bewußt, ein solches methodisches Postulat in der Praxis durchzuhalten. „Wie ich schon gesagt habe, soll indessen dieses Gesetz nicht in letzter Strenge genommen werden, und wenn wir sonst wissen, daß ein Historiker beim

Zusammentragen dessen, was vor ihm geschrieben worden ist, exakt war, so kann man ihm vorläufig einigen Glauben schenken, soweit Besseres fehlt, aber dieser Grad des Glaubens ist weit geringer als der erste.“ (AA, I, 4, S. 203; deutsch von H. H. Holz)[3] Selbstverständlich ist die Benutzung unsicherer Quellen „unter Vorbehalt mangels besserer“ nicht zu vermeiden, aber sie muß ein Notbehelf bleiben und dauernd Kontrollen und Rektifikationen unterworfen werden. Wichtig ist, daß Leibniz *überhaupt* die Geschichtsschreibung an der Analogie zur forensischen Jurisprudenz orientierte. Diese Übertragung der Methodik eines bereits ausgebildeten Wissenschaftszweiges auf einen noch in seinen Anfängen befindlichen war naturgemäß geeignet, dessen Wissenschaftlichkeit, seinen Genauigkeitsgrad, seinen methodischen Charakter zu fördern und voranzutreiben. Daß Leibniz die Möglichkeit erkannte, hier analoge Kriterien anzuwenden, ist eine wissenschaftstheoretische Leistung ersten Ranges. Er befreite die Geschichtsschreibung nämlich von dem Zwang, aus sich selbst heraus ihre Gesetze zu entwickeln, was bei der damals sehr schwierigen Quellenlage und dem noch ganz und gar unausgebildeten historischen Bewußtsein sehr langwierig gewesen wäre und auf manche Um- und Irrwege hätte führen müssen: Man denke etwa daran, daß biblische Erzählungen und Heiligenlegenden noch als historische Fakten galten, wenn sich auch Leibniz über solche Vorstellungen weidlich lustig machte. „Ich für mein Teil würde es niemals wagen, so hoch in einer Genealogie hinaufzusteigen und nach zweitausend oder wieviel Jahren sie verifizieren zu wollen. Denn es steht fest, daß die Wissenschaftler unserer Zeit das genauso belustigend finden würden wie die Absicht eines gewissen Wiener Theologen Hase, der glauben machen wollte, daß die Grafen von Habsburg von der Arche Noah herkommen. “ (AA I, 4, S. 193; dt. H. H. Holz) Die Ausrichtung der Geschichtswissenschaft nach dem Muster der Rechtswissenschaft gab dieser erst ein sicheres Fundament, auf dem weitergebaut werden konnte. Das aber ist Leibniz’ persönliche Leistung, der über die methodisch-kritischen Anregungen seiner Vorgänger hinausging. Es gehörte im 17. Jahrhundert schon einige Einsicht in die spezifische Struktur der Wissenschaftsgebiete dazu, um nicht einfach die Schemata der naturwissenschaftlichen Forschungsweise oder das *mos geometrician* auf die Geschichtsschreibung anzuwenden (was schlechte Analogien ergeben hätte), sondern gerade in der Jurisprudenz die gemäße und

entsprechende Disziplin zu finden, deren Vorbild man zugrunde legen durfte.

Von den Historikern seiner Epoche, die sich um Ausbildung einer exakten Geschichtswissenschaft bemühten, übernahm Leibniz bestimmte Formen, so vor allem die annalistische Aufzeichnung der Ereignisse. Annalen sind die Gattung der Geschichtsschreibung, die sich am besten zur Bestandsaufnahme und Dokumentation eignet. So war diese Form durch die Notwendigkeit, die Tatsachen erst einmal festzustellen und in ihrer Reihenfolge zu ordnen, *eo ipso* vorgeschrieben. Der Übergang von der phantastischen, halb legendären höfischen Genealogie, deren Inhalt recht eigentlich eine Mythologisierung des Geschichtlichen war, zur nüchternen Tatsachenforschung, mithin zur Geschichte als Wissenschaft, konnte sich nur auf dem Wege über die Annalistik vollziehen. Hierzu gab es auch am ehesten antike Vorbilder, die ohne Umgestaltung übernommen werden konnten. Die *Annales Brunsvigienses* sind ein Musterstück solcher deskriptiver Geschichtsforschung, deren erstes methodisches Postulat die Quellenkritik und exakte Diplomatik war.

3. Universalgeschichte

Leibniz, dem Universalisten, konnte diese rein feststellende Historie aber nicht genügen. Er strebte nach mehr, nämlich nach einer verstehenden Geschichtshermeneutik.[4] So schreibt er einmal: „Ich möchte, daß die Geschichte etwas vom Roman gewönne, zumal wo es sich um Motive handelt, die man zu verbergen sorgte.“[5] Das könnte nach einer Absage an wissenschaftlich strenge Historie, nach poetischer Subjektivität klingen. Aber Leibniz hatte ja gerade die strenge Exaktheit als Voraussetzung jeder interpretativen Absicht gefordert, so daß sich bei ihm das moderne Methodenideal des Historikers – aus einem Maximum an deskriptiver Genauigkeit ein Optimum an deutender Einsicht zu gewinnen – bereits abzuzeichnen beginnt. Andererseits schiebt auch der neuere Historiker die Leistung des historischen Romans aus guten Gründen nicht mehr einfach zur Seite, sondern setzt sich damit auseinander, weil die ganzheitliche Einsicht des eine Welt schaffenden Dichters – mit Rücksicht auf das sachlich Bekannte und historisch Richtige – bestimmte Aspekte zur Geltung bringen kann, die dem detailgebundenen Forschen des reinen Wissenschaftlers unzugänglich sein müssen.[6]

Leibniz kam es darauf an, die historischen Fakten in einen umgreifenden Zusammenhang des politischen und kulturellen Geschehens der Zeit zu stellen und daraus verständlich zu machen. Die *Germania* des Tacitus bot ihm dabei einen ersten Ansatzpunkt für diese Weise historischer Darstellung, ein Vorbild, an dem er sich orientieren konnte. So weitete sich ihm die Geschichte des Welfenhauses zu einer universalen Reichsgeschichte, in die die dynastische und Landesgeschichte eingebettet bleibt. Es ist bekannt, daß Leibniz seine Aufgabenstellung damit so ausweitete, daß er sie trotz ungeheuren Arbeitsaufwandes nicht zu bewältigen vermochte. Dem Herzog war das sichtbare Resultat naturgemäß zuwenig, er beklagte sich bitter über die Säumigkeit seines Historiographen und brachte für dessen universalgeschichtliche Ambitionen kein Verständnis auf. Leibniz' Leistung als Historiker hat nicht wenig dazu beigetragen, seine Stellung bei Hofe zu untergraben und ihn eben in die Rolle eines Sonderlings zu drängen; diese Leistung konnten erst spätere Generationen würdigen – sie entsprach weder den Bedürfnissen noch der Mentalität seines Jahrhunderts. Daß Leibniz seine Darstellung der Geschichte des Welfenhauses sogar mit einer geologisch-naturhistorischen Erdgeschichte beginnen ließ, der *Protogäa*,[7] die sachlich-inhaltlich als Ergebnis aus seinen geologischen Studien im Harz hervorwuchs, war gewiß etwas weit gegriffen,[8] lag aber in der universalgeschichtlichen Methode des Philosophen begründet, der in der politischen und kulturellen Geschichte allein noch nicht das Ganze sehen, sondern die natürlichen Umweltbedingungen einbezogen wissen wollte. Leibniz hat in diesem Sinne als erster das Wort „Geopolitik" als ein Programm geprägt, des Inhaltes nämlich, daß alle politische und kulturellzivilisatorische Entwicklung im Zusammenhang mit den geographischen (im weitesten Sinne, das heißt einschließlich der pflanzen- und tiergeographischen, klimatologischen, geologischen und so weiter) Befunden gedeutet werden müsse.[9] Das ist eine für die Leibniz-Zeit durchaus umwälzende Theorie, auf der die beginnende Geschichtsauffassung, von Montesquieu bis zu Taine und Comte, weiterbaute. Der allgemein naturalistische Grundzug von Leibniz kommt darin zum Ausdruck: Er fordert nichts anderes, als das menschliche Tun nicht als etwas ausschließlich aus sich selbst heraus zu Verstehendes, sondern als eingebettet und mitbedingt durch natürliche Umstände zu betrachten. Jeder idealistischen Theorie von der Autonomie des Geistigen wird hier entgegengetreten. So abstrus

es also auf den ersten Blick scheinen mag, die *Protogäa* in die Anlage der Welfengeschichte einzubeziehen, so muß man darin doch die Manifestation einer historischen Methode sehen, die sich inzwischen längst als berechtigt erwiesen hat.

Wichtig für die Skizzierung der geistigen Gestalt von Leibniz ist es, zu erkennen, wie seine Leistung als Historiker genau dem monadologischen Weltbild entspricht, worin jedes Einzelne als individuelle Repräsentation der Totalität der innerweltlichen Bedingungen und Beziehungszusammenhänge gilt und somit nur vom Ganzen her erklärt werden kann. Es erweist sich das monadologische Weltbild als eine tragfähige Basis auch der einzelwissenschaftlichen Forschung, es bewährt sich in jener Probe praktischer Anwendung, die Leibniz immer als Kriterium für die Theorie gefordert hat, wobei hier *Anwendung* die Geltung der höheren, umfassenderen auch in bezug auf die niedere, speziellere Theorie, der für die Totalität entworfenen Hypothese in bezug auf Teilzusammenhänge bedeutet.

1 Über das feudale Rechtsprinzip vom „guten alten Recht" vgl. Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Darmstadt 1955.

2 Zum Beispiel das Gutachten über das Opus Genealogicum des Teodoro Damaideno, AA I, 4, S. 191ff. „Abgesehen davon, daß Eure Hoheit nicht dieser Meinung sind, muß man indessen anerkennen, daß die Welt sich in der letzten Zeit stark verändert hat, und daß heute mehrere gelehrte Männer die Genealogien auf eine andere Basis gestellt haben. Besonders in den Niederlanden und in Frankreich hat man angefangen, mehr Exaktheit in diesen Dingen zu fordern, und viele vorgefaßten Meinungen, betreffend den Ursprung der größten Häuser Europas, sind verbessert worden." (S. 192). Deutsch von H. H. Holz.

3 Werner Conze (*Leibniz als Historiker*, Berlin 1951) hat den Zusammenhang von Leibniz' historischer Methode mit seiner Logik der Wahrscheinlichkeit hervorgehoben. Im Gegensatz zu Günter Scheel, Leibniz als Historiker des Welfenhauses, in: Wilhelm Totok und Carl Haase (Hg.), *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, S. 227ff., meine ich jedoch, daß es nicht die historische Methode war, die Leibniz' Auffassung von der Rechtswissenschaft durchdrang, sondern daß er der juristischen Praxis die Kriterien entnahm, nach denen historische Überlieferung als beweiskräftig akzeptiert werden sollte.

4 Gerhard Krüger hat auf den Einsatz der verstehenden (statt der beschreibenden) Geistesgeschichte bei Leibniz hingewiesen; Leibniz als Friedensstifter.

5 Zitiert nach Kurt Huber, *Leibniz*, S. 223.

6 Zur Frage Geschichte und historischer Roman vgl. Walter Markov in der Festschrift Georg Lukács, zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1955, S. 152ff.; über die Historizität des historischen Romans siehe Georg Lukács, *Der historische Roman*, Berlin 1955.

7 In der von W. E. Peukert begonnenen Ausgabe der nichtphilosophischen Schriften von Leibniz wurde als erster Band die *Protogäa* herausgegeben, übersetzt von Wolf von Engelhardt, Stuttgart 1949.

8 Ganz so abwegig ist das Verfahren, sehr weit auszuholen, nun auch wiederum nicht; man denke etwa daran, daß Wilhelm von Humboldt seiner doch sehr speziellen Arbeit über die Kawi-Sprache eine grundlegende Einleitung unter dem Titel „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus" vorausschickte, die ihrerseits ein dickes Buch ausmacht und der Ausgangspunkt aller neueren Sprachphilosophie geworden ist.

9 Es braucht nicht betont zu werden, daß dieser Gedanke der „Geopolitik" mit der von Karl Haushofer entwickelten Ideologie gleichen Namens höchstens einige Äußerlichkeiten gemein hat.

13. Die Einheit der Konfessionen

1. Die religionspolitische Situation

Leibniz’ politisches Streben war in der von dynastischen und konfessionellen Streitigkeiten zerrissenen Welt des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts auf Ausgleich und Befriedigung gerichtet. Stets versuchte er, unter Berufung auf die Vernunft einen tragbaren Kompromiß zwischen den streitenden Parteien zu finden, einen Kompromiß, der nicht auf einem dauernd gefährdeten labilen „Gleichgewicht der Kräfte“ beruhen würde, wie es die politische Taktik Wilhelms III. von Oranien, des englischen Königs und ersten liberalistischen Praktikers in der Politik, installieren wollte. Dieses „Gleichgewicht der Kräfte“, jahrhundertelang Grundprinzip der englischen Politik, ist die eigentliche diplomatische Doktrin des bürgerlichen Freiheitsbegriffs. Dieser beruht gerade auf dem Konfliktgedanken: Jedes Individuum ist frei zu allem, insoweit es dadurch nicht mit der gleichen Freiheit anderer Individuen kollidiert; die Kollision, und nur diese, beschränkt den individuellen Freiheitsraum. Dieser bleibt letztlich durch die Stärke der Ellbogen definiert. Nur ein ausgewogenes Gleichgewicht der Kräfte garantiert unter diesen Umständen die Ordnung, nur eine ständige Labilität dieses Gleichgewichts gibt der Freiheit den Spielraum zu Verschiebungen innerhalb der Machtverhältnisse, also zur freien Entfaltung des Einzelnen (auf Kosten anderer). Wie die Praxis internationaler Diplomatie, so ist auch die Verfassungstheorie auf diesem Grundsatz aufgebaut. John Locke proklamierte die Gewaltenteilung als das Gleichgewicht der Kräfte im Staate, von ihm übernahm Montesquieu den Gedanken, auf den sich dann die Autoren der ersten bürgerlichen Verfassung, die Gründer der Vereinigten Staaten von Nordamerika beriefen.[1] Im Grunde genommen führen sich alle liberalistischen Staats- und Rechtslehren auf das Menschenbild zurück, das Thomas Hobbes vorgezeichnet hatte und das sich schlagwortartig in den Sätzen *homo*

homini lupus und *bellum omnium contra omnes* manifestierte.

Leibniz nahm eine andere ideologische Ausgangsposition ein, die ihn zu völlig verschiedenen Auffassungen von den Aufgaben praktischer Politik führte. Die anderen sahen nur die Grenze der eigenen Aktivität und Willkür in der *Interessenkollision*; er dachte immer an einen Ausgleich, der aus Vernunfteinsicht entspringen und das *gemeinsame Interesse* aller Beteiligten zum Grunde haben sollte. Sein Friedensbegriff war nicht der eines gegenseitigen Sich-in-Schach-haltens, sondern der einer wohl verstandenen Solidarität der Menschen und Staaten untereinander. Auch gegensätzliche Interessen sollten sich nicht ausschließen, mithin zum Kampf führen, sondern sich ergänzen, also in Koexistenz verbleiben. Sein logisch-ontologischer Begriff der *compossibilitas*, auf den wir oben als Modalkategorie alles Wirklichen eingegangen sind, wird hier ganz und gar ins Praktische gewendet. Das metaphysische Prinzip der Harmonie, die ja nicht nur als prästabilierte von Körper und Seele das psycho-physische Problem lösen soll, sondern auch als *harmonia rerum* das innere Wesen des *ordo mundi* bezeichnet, hat einen höchst politischen Aspekt: Auch das Verhältnis der Menschen untereinander in der Gesellschaft und das gegenseitige Verhältnis der Staaten müßte sich als Zusammenklang, als Harmonie gestalten lassen. Leibniz war sich durchaus darüber im klaren, daß zu seiner Zeit dieses Prinzip nicht als Realität, sondern nur als Postulat bestand. Sein optimistisches Weltbild aber forderte, daß dieses Postulat nicht bloß ein normatives, realiter unerreichbares Regulativ sein durfte, sondern einen späteren vernunftgemäßen Zustand der geschichtlichen Welt vorwegnehmen sollte. Dieser Glaube war in seiner Logik und Ontologie begründet. Nur was als vernünftig aus der Sache abgeleitet werden kann, vermag auch als Postulat aufgestellt zu werden; dann aber ist es auch möglich und kann, ja muß einmal verwirklicht werden. Die Aufgabe des praktischen Philosophen ist es dann, die Sache zu sich selbst zu bringen, das heißt ihre Vernunft an den Tag zu bringen und sie durchzusetzen. Wo Menschen sich im Streit befinden, dienen sie nicht ihren Interessen, sondern schaden ihnen. Nur ein Mißverständnis kann sie zu der Annahme verleiten, daß sie im Kampf sich Vorteile zu verschaffen vermöchten. Unter einem gerechten Frieden, zu Bedingungen, die für jeden Kontrahenten vertretbar wären, ohne sich selbst aufzugeben, müßte das Wohl der Menschen gesichert sein. So lautete sein, damals allerdings utopisches, Programm.

Leibniz war ein zutiefst eirenischer Geist, und dieser unabdingbare Wille zum Frieden prägte auch seine Stellungnahme in den religionspolitischen Streitigkeiten seiner Zeit. Wir mußten an sein politisches Programm erinnern, um diese praktischtheologische Haltung begreiflich machen zu können. Daß das religiöse Problem der Einheit des Christentums, ja der Einheit der Religion überhaupt, sich unter den Bedingungen seiner Zeit vordringlich stellen mußte, liegt auf der Hand. Hier begegnete ihm ein Streit, der dem rationalistischen Denker unbedingt widervernünftig scheinen mußte. Die theologischen Konflikte, die die Lebensjahrzehnte von Leibniz erfüllten, beherrschten ja nicht nur das innerkirchliche Leben, sondern auch die große Politik und beeinflußten sie entscheidend. 1648 hatte der Westfälische Friede einen religiösen *Status quo* geschaffen, der alle Voraussetzungen zu künftigem Zwist schon in sich trug. 1685 hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes auf, das Frankreich die Glaubensfreiheit verbürgt hatte. 1688 konsolidierte sich in England die protestantische Kirche durch Ausschaltung der Erbfolge katholischer Thronprätendenten. Schon 1686 hatte auf der Synode von Dordrecht der Calvinismus sich auf eine streng orthodoxe Linie festgelegt, deren Doktrin er für alle Angehörigen seiner Kirche verbindlich machte. Seit etwa 1660 verbreitete sich in den Niederlanden und Mitteleuropa eine zugleich Sozialrevolutionäre (plebejische) und häretische Bewegung, die in den folgenden dreißig Jahren die theologische Diskussion als fortschrittliches Element mitbestimmte: der Sozinianismus.[2] Kleinere sektiererische Absplitterungen von den großen Hauptkirchen entstanden überall. In Deutschland blieb das Verhältnis von Lutheranern und Reformierten gespannt. Allenthalben wurde der gegenreformatorische Geist des Katholizismus offensiv; die Beschlüsse des Tridentinum waren noch immer Gegenstand aktuellster Polemik. Die religiöse Diskussion hielt den ganzen Kontinent in Bann und drohte die Spaltung weiter zu vertiefen.

2. Leibniz’ religionspolitisches Programm als Friedensprogramm

Leibniz nahm an allen diesen ideologischen Kämpfen lebhaften Anteil. Er setzte seine ganze Energie und seinen großen Einfluß ein, um zwischen den Parteien zu vermitteln und ihre starren Fronten aufzulockern. Einen umfangreichen Teil seines Briefwechsels, vor allem mit dem verständigen

Landgrafen von Hessen-Rheinfels, widmete er dem Problem einer Annäherung und gar Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. In zahlreichen theologischen Traktaten, Definitionen und Rezensionen versuchte er, die theoretische Plattform zu schaffen, auf der die Begegnung der feindlichen Brüder möglich sein sollte. Allen Scharfsinn verwandte Leibniz darauf, die strittigen Fragen zu klären und Dogmata, die ein Hindernis hätten bilden können, mit einem geradezu naiven Vertrauen auf die Kraft des vernünftigen Arguments aus dem Wege zu räumen. Die Einheit des christlichen Glaubens, die gemeinsame Basis aller Christen in der biblischen Verkündigung und in der mittelalterlichen Tradition, deren rationalen Kern er herauszuschälen unternahm, war für ihn die Gewähr, daß die Trennungen und Spannungen überwunden zu werden vermochten.

Diese pragmatische Zielsetzung bestimmte in mancher Hinsicht die Formulierung, die Leibniz theologischen und philosophischen Problemen gab. Seine Rücksichtsnahme auf den Gesprächspartner, dessen Diskussionsbereitschaft er nicht gefährden wollte, ließ ihn alle Polemik vermeiden und stets auch in den abweichenden oder gar gegnerischen Ansichten noch einen „rationalen Kern“, einen akzeptablen Sinn suchen und herauspräparieren. Es kam ihm darauf an, keine Möglichkeit zur Wiederherstellung der zerstörten Einheit der christlichen Konfessionen (und Sekten) zu verschütten. Bei weitgehender Toleranz gegenüber Differenzierungen im einzelnen mußte seiner Meinung nach das Gemeinsame in allen Formen christlicher Religiosität wieder hervortreten; grundsätzliche Streitpunkte mußten sich beilegen und aus der Welt schaffen lassen. Die Spaltung der Christenheit würde sich dann als Mißverständnis erweisen. Diese Auffassung ging bei Leibniz so weit, daß er bei vernünftigem Zusehen eigentlich gar keine Gründe für die bestehende Spaltung sah und zugeben wollte.

Diese auf umfassender Toleranz beruhende Bemühung, einen Gesichtspunkt der Einheit auch für die auseinanderstrebende Mannigfaltigkeit der Glaubensmeinungen zu finden, bestimmte weitgehend seine positive Rezeptivität gegenüber allen fremden Lehren, denen er stets den Wert einer irgendwie auslegbaren Deutungstheorie beizumessen pflegte. Indem er so den Zusammenhang betonte und das Trennende überdeckte, hoffte Leibniz am ehesten zum Frieden unter den Menschen zu gelangen.

Wir wissen, daß Leibniz scheiterte. Die Kluft zwischen den

Konfessionen ließ sich nicht überbrücken. Fragen wir nun aber, warum er keinen Erfolg hatte, so zeigt sich, daß bestimmte Voraussetzungen des Leibnizschen Denkens die Verwirklichung seines religionspolitischen Programms zu seiner Zeit unmöglich machten. Denn der Zusammenschluß der Konfessionen, sei es der evangelischen und katholischen, sei es auch nur der protestantischen untereinander, hätte die Annahme von Vorbedingungen erfordert, die die damaligen Kirchen nicht zu akzeptieren gewillt waren. Zunächst war es die universale Toleranz, für Leibniz ein aus der Vernunft geborenes, die Entfaltung der Wissenschaften garantierendes Prinzip, die ihn bei den Eiferern suspekt machte. Sei es, daß die Mächtigen der Welt selbst in Vorurteilen befangen waren, sei es, daß ihnen die Vorurteile als vorzügliche Instrumente machiavellistischer Politik erschienen – in jedem Falle mußte der Appell an die Vernunft ihnen gefährlich erscheinen oder mindestens ungelegen kommen. Der religiöse Gegner war oft auch ein politischer. Jeder Abbau der Trennungsschranken würde – so fürchteten beide Seiten – zu einer Schwächung der eigenen Position führen. An Ausgleich war man nicht bereit zu denken, solange Machtzuwachs zu winken schien. Das Toleranzpostulat der aufgeklärten Geister vermochte noch nicht zur gesellschaftlichen Realität zu werden.

Dazu kam die Forderung nach einer strikten Trennung wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis. Der Fall Galilei, das Beispiel Descartes' und manch anderer hatte Leibniz gelehrt, daß der Respekt vor der theologischen Autorität der Kirche nicht zu Zugeständnissen in wissenschaftlichen Fragen führen dürfe, wenn anders nicht der Fortschritt des Menschengeschlechts und die Wahrheit schlechthin gefährdet werden sollten. Die Trennung von Erkenntnis und Glauben, die schon einsichtige Scholastiker gegen die Doktrin der Kurie verfochten hatten, war auch für Leibniz eine Grundlage der Erhaltung der Religion überhaupt. Die Heilsverkündigung durfte ihren Gewißheitsanspruch nicht mit dem jeweiligen, zeitlich bedingten Stande wissenschaftlicher Lehrmeinungen verknüpfen, wenn sie Aussicht und Anrecht darauf haben wollte, zu überdauern. Im Rahmen einer so begrenzten religiösen Glaubenshaltung müßten dann allerdings auch viele Streitpunkte zwischen den Konfessionen wegfallen.

Es leuchtet ein, daß zu Leibniz' Zeiten sich die Vertreter der Kirchen auf eine solche Scheidung zwischen weltlichem und religiösem Wissen nicht einließen. Die rein diesseitigen Wissenschaften waren, wenn auch

schon durch große Fortschritte ausgezeichnet, noch in ihren Anfängen und konnten mystische Theorien noch nicht schlagend widerlegen. So fühlten sich die Verfechter einer Wissenschaft, die die Glaubenssätze nicht überschreiten durfte, gegen die Vorkämpfer der reinen Erkenntnis noch weithin im Vorteil. Leibniz’ Idee einer in sich genügsamen Religion, die mit der Wissenschaft nicht zu kollidieren braucht, weil sie keine gemeinsamen Gegenstände mit ihr hat, fand keine Resonanz.

Des weiteren postulierte Leibniz den Vorrang der Vernunft vor der kirchlichen Autorität. Dementsprechend machte er den persönlichen Gewissensentscheid zum Angelpunkt in allen dogmatischen Fragen. Der ganze Briefwechsel mit dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, den Leibniz wahrlich als Freund betrachten durfte und dem er einmal schrieb, daß er ihm den Grund seines Herzens aufdecke (AA I, 4, S. 321) –, dieser Briefwechsel also wiederholte in unzähligen Varianten die Forderung, daß nur ein vernunftgebundenes Urteil, das vor dem Gewissen des einzelnen bestehen könne, den Menschen auf eine religiöse Lehrmeinung festlegen dürfe. Gerade darum erschienen dem Protestanten Leibniz auch noch die katholischen Dogmen tolerabel, weil er ihre Anerkennung von der vorherigen Prüfung durch das Gewissen des Gläubigen abhängig machen wollte; wer diese Dogmen nach solcher Prüfung annehmen wolle, dem sei das innerhalb einer gemeinchristlichen Kirche nicht zu verwehren. Die Lehrautorität kirchlicher Instanzen, sei es der Konzilien oder des Papstes, konnte vor solch rationalistischer Unbedingtheit allerdings nicht bestehen. So gab es trotz ehrlichsten Bemühens keinen Weg, der von dem autoritätsgebundenen Katholizismus zum gewissensfreien Protestantismus führte. Vor dem Gehorsam gegen verbindliche Deklarationen mußte der Vernunftappell des Aufklärers ungehört verhallen.

Mit der Toleranzforderung, der Trennung von Denken und Glauben und der Berufung auf den Vorrang des individuellen, vernünftigen Gewissens setzte Leibniz schließlich noch eine vierte Bedingung für das Zusammengehen der Konfessionen, die einen sehr realen politischen Hintergrund hatte: nämlich die Beschränkung der Autorität der Kirche auf geistliche Fragen. Das aber hätte die Aufgabe machtpolitischer Positionen und die ausschließliche Übung seelsorgerischer Praxis bedeutet, das heißt eine Trennung von Kirche und Staat nach sich gezogen, wie sie um 1700 keine der Konfessionen zuzugeben bereit war.

Die sorgsame Scheidung von weltgeschichtlicher und

heilsgeschichtlicher Sendung und die Restriktion der Kirche auf letztere ist vielleicht der revolutionärste und modernste Gedanke, der im Hintergrund der Leibnizschen religionspolitischen Konzeption stand und von ihm aus wohl erwogenen taktischen Gründen nie in den Vordergrund gestellt wurde. Eine solche Loslösung von den historischen Fragen des Tages wäre die Voraussetzung für den Zusammenschluß der Kirchen gewesen. Der Verzicht auf weltliche Macht mußte nicht einmal den Verzicht auf Stellungnahme zu weltlichen Problemen nach sich ziehen: Er würde die Kirche nur erst zur ursprünglich christlichen Aufgabe zurückführen, über den Parteien stehend in der Welt Frieden zu stiften. Gerade dieses Anliegen aber galt Leibniz als vordringlichstes, zu dem nicht nur die vernünftige Abwägung der Interessen, sondern ebensosehr die geistliche Anleitung beizutragen vermöchten.

3. Die Bedeutung der religionspolitischen Bemühungen

Gerhard Krüger stellte seinen Gedenkvortrag am 300. Geburtstag des Philosophen 1946 unter den Titel „Leibniz als Friedensstifter“.[3] Er erfaßte damit die *menschliche* Qualität, die allen seinen *sachlichen* Leistungen zugrunde lag: die Antagonismen der Welt zum Wohle der Menschen aufzuheben. Der utopische Gedanke einer Gesellschaft, in der das Herr-Knecht-Verhältnis aufgehoben wäre (die Hegelsche Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* vorwegnehmend), steht im Horizont dieses Weltbildes. Ebendiese Aufhebung der Klassenspaltung in Herr und Knecht spricht Leibniz als Ziel der historischen Entwicklung aus (Grua, S. 300ff.).[4] Den Weg dazu sah Leibniz in der Erziehung des Menschengeschlechts (woran Lessing später anknüpfte) zur Vernunft, aus der die gegenseitige Solidarität als Aufhebung der Knechtung des Menschen durch den Menschen entspringen sollte.

Die Solidarität aller Menschen aber lebt als Idee in der christlichen Liebe, in dem Appell zur Nachfolge Christi, der allen Konfessionen gemeinsam ist. So ist die heilsgeschichtliche Sendung der Kirche, wenn sie sich auf diesen ihren Ursprung besinnt, zugleich ein weltgeschichtliches Faktum, das auf dem Wege der Erziehung des Menschengeschlechts sich mit den ökonomischen Bestrebungen zur Aufhebung der Knechtschaft vereinigt. Vom Ausgleich der Konfessionen erwartete Leibniz, daß die Kirche in ihre natürliche Rolle als

Friedensstifterin eingesetzt werde. Das war der universale Hintergrund seines Bemühens, das zugleich einen sozialen und einen nationalen Sinn hatte.

Die Tendenz zur Aufhebung der Klassenunterschiede führt weit über Leibniz’ eigenen Klassenstandpunkt hinaus. Als einem Angehörigen des Bürgertums, das in Deutschland noch ganz und gar unselbständig Anschluß an die Hofgesellschaft der absolutistischen Fürsten suchte, lag diese Perspektive durchaus nicht in seiner Herkunft begründet; ja, sie lag eigentlich völlig außerhalb des Bereichs, der damals denkerisch durchmessen werden konnte. So bleibt der Anknüpfungspunkt für diesen utopischen Gedanken das naturrechtlich gewendete christliche Gleichheitspostulat der Menschen vor Gott. Die christliche Liebe und brüderliche Verantwortung für den Mitmenschen, vor allem für den unterdrückten, sozial schwächeren, wurde bei Leibniz zum weltgeschichtlichen Auftrag. Die konfessionelle Spaltung der Christenheit, gar wenn sie im Dienste machtpolitischer Konfigurationen steht, ist das Übel, das dieser Sendung im religiösen Bereich selbst entgegengesetzt ist. Die Union der Kirchen wäre demgemäß ein erster Schritt auf dem Wege zur Erfüllung des humanen Auftrags des Christentums. Das ist der soziale Sinn, der in Leibniz’ religionspolitischem Programm steckt.

Zugleich aber hat dieses Programm auch eine nationale Bedeutung. Die unselige Spaltung des deutschen Reiches, die durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens verewigt wurde, war vor allem durch die sich kreuzenden konfessionellen Interessen bedingt. Es konnte keine starke Reichsgewalt geben, solange die protestantischen Reichsstände von einem katholischen Kaiserhaus (Habsburg) eine Minderung ihrer Rechte und eine Benachteiligung ihres Glaubens zu befürchten hatten. Wenn Leibniz also auf einen Ausgleich der Konfessionen hinarbeitet (und dabei von weitblickenden Fürsten, wie dem Erzbischof-Kurfürsten von Mainz, von dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels und auch von seinem eigenen Landesherrn, dem Herzog von Hannover, unterstützt wurde), so stand für ihn über all diesen Bemühungen die Hoffnung, daß daraus eine Konsolidierung der Reichsgewalt und damit eine wirtschaftliche und politische Gesundung Deutschlands erwachsen werde.

Während seines Pariser Aufenthaltes hatte Leibniz einen tiefen Einblick in das Gefüge eines damals modernen Staates gewonnen. Er wußte, was Wohlstand für die Bevölkerung eines Landes bedeutete. Er hatte eine

Vorstellung von der ökonomischen und administrativen Maschinerie, die funktionieren mußte, wenn die Volkswirtschaft gedeihen sollte. Er sah, wie Deutschland gegenüber den westeuropäischen Staaten rückständig blieb, weil seine territoriale Zersplitterung eine großzügige Organisation des Wirtschaftslebens nicht gestattete. Diese Zersplitterung aber fand ihre Rechtfertigung und eine ihrer weltgeschichtlichen Ursachen in den konfessionellen Gegensätzen, die eine Einigung nicht zuließen. Wenn Leibniz diesen Zustand zu beseitigen trachtete, indem er die ideologischen Grundlagen der Einheit des Vaterlandes zu schaffen versuchte, so diente er damit den nationalen Interessen, die mit denen des aufsteigenden Bürgertums konform waren. Die Idee einer politischen Harmonie entfaltete sich ihm in drei Stufen: als Herstellung der nationalen Einheit, als Sicherung des kontinentalen Friedens und als Bürgschaft des sozialen Fortschritts.[5]

Leibniz aber, der auch in der Praxis nie seine dialektische Einsicht in den Zusammenhang von Teil und Ganzem vernachlässigte, wußte, daß kein Problem isoliert gelöst werden kann, sondern nur im Zusammenhang mit anderen, die in Verbindung damit stehen. Diese Erkenntnis durchwaltete auch seine politische Aktivität. Darum muß sein religionspolitisches Programm, die staatsrechtlich gesicherte Union der Konfessionen, eingebettet in die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit gesehen werden. Dann erweist sich das scheinbar nur theologische Ziel als ein eminent nationales und soziales Anliegen.

Diese Aufgabe erwuchs für Leibniz aus christlichem Geiste, weil die religiöse Idee in seiner Zeit gleichsam den perspektivischen Fluchtpunkt der gesellschaftlichen Erscheinungen darstellte. Daß andererseits aus dem Wesen des Christentums heraus eine über die Bedingungen seiner Zeit fortschreitende Politik konzipiert werden konnte, wirft ein erhellendes Licht auf die Möglichkeiten, die einer Übersetzung der transzendent gerichteten heilsgeschichtlichen Verkündigung ins weltgeschichtliche Tun vorgezeichnet sind. Bei Leibniz gehört diese Seite des Christentums, also die Verschränkung von theologischem und geschichtsphilosophischem Aspekt, zu der von ihm intendierten Theorie-Praxis-Einheit im politischen Denken. Ja, was ihn in seiner persönlichen Einstellung mit der Religion verband, war gerade nicht deren metaphysische Lehre, sondern ihre praktische ethische Verkündigung. Auch in dieser Hinsicht war er unbefangen genug, das ihm für seine

Weltanschauung brauchbar Erscheinende zu übernehmen, ohne sich darum an den metaphysischen Anspruch der religiösen Lehren zu binden. Sein Verhältnis zum Christentum war eines der existentiellen Haltung, nicht eines der theologischen Systematik. Diese gerade wird in der Monadenlehre negiert. Insofern geben die religionspolitischen Bestrebungen des Philosophen ein besseres Bild von seinem wirklichen Verhältnis zum Christentum als seine theologischen Versuche.[6]

[1] Vgl. Hermann Knust, *Montesquieu und die Verfassungen der Vereinigten Staaten von Amerika*, München/Berlin 1922; Merle Curti, *The Growth of American Thought*, New York/London 1943.

[2] Vgl. über den Sozinianismus: Hermann Ley, Antikirchliche Aufklärung im 16. und 17. Jahrhundert, Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 155ff.

[3] Gerhard Krüger, *Leibniz als Friedensstifter*.

[4] Vgl. dazu H. H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*.

[5] Hermann Aubin, Leibniz und die politische Welt seiner Zeit, in: *Leibniz-Vorträge*, S. 131.

[6] Bischof Lilje hat dieser meiner Auffassung widersprochen: Hanns Lilje, Randbemerkungen zu Leibniz’ Theologie, in: Wilhelm Totok und Carl Haase (Hg.), *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, S. 277ff.

14. LEIBNIZ ALS DIPLOMAT UND POLITISCHER PUBLIZIST

1. Politische Lage Europas

Die europäische Politik der Leibniz-Zeit war bestimmt durch eine Folge von Kriegen mit wechselnden Bündnissen der Mächte. Weniger die Feldzüge selbst mit ihrer Abfolge von militärischen Erfolgen und Niederlagen zeichneten indessen in jenen Jahren das Gesicht der europäischen Politik als vielmehr die aus komplizierten Kompromissen erwachsenen Friedensschlüsse, die die Landkarte veränderten und den Rang der Staaten im Konzert der Mächte festlegten; im Abstand von Dekaden – 1648 der Westfälische Frieden von Münster und Osnabrück (der den Dreißigjährigen Krieg beendete), 1659 der Pyrenäenfrieden zwischen Spanien und Frankreich, 1668 der Frieden von Aachen zwischen Frankreich und der Tripelallianz Holland-England-Schweden, 1678/79 die Friedensschlüsse von Nijmwegen und St. Germain-en-Laye, die die Kriege Frankreichs gegen die anderen europäischen Mächte beenden, 1697 der Frieden von Rijswijk, bei dem Wilhelms III. Konzept des europäischen Mächtegleichgewichts triumphierte – und schließlich 1714 der Frieden von Rastatt und Baden, der den spanischen Erbfolgekrieg abschloß und Spaniens Krone an die Bourbonen, die italienischen Nebenländer Spaniens und die spanischen Niederlande an Österreich brachte. Oberflächlich scheinen diese dauernden Kriege und Friedensschlüsse durch die dynastischen Interessen der großen europäischen Fürstenhäuser bestimmt: Habsburg gegen Frankreich im Westen, Schweden gegen Rußland im Streit um die Vormacht im Ostseeraum. Aus diesen Kämpfen bildete sich eine neue Organisation der europäischen Staatenwelt heraus, in der Frankreich, England, Österreich und Rußland – Mitte des 18. Jahrhunderts kam Preußen hinzu – die beherrschenden Mächte wurden. Doch der Eindruck, es ginge dabei wesentlich um dynastisch-territoriale Expansionen und Abgrenzungen, ist

trügerisch.[1] Dem außenpolitischen Machtstreben der durch ihre Monarchen repräsentierten Staaten lagen tiefgreifende Wandlungen der ökonomischen Strukturen im Inneren zugrunde: der seit dem 16. Jahrhundert sich unaufhörlich, wenn auch langsam vollziehende Prozeß der Auflösung der im wesentlichen auf Formen der Naturalwirtschaft beruhenden Agrarverfassung des Feudalismus durch die Kapitalisierung der Grundrente; die Ausdehnung der gewerblichen Produktion auf der Basis zunächst des Verlagswesens und dann der Manufakturbetriebe. Das gesteigerte Investitionsbedürfnis und die Ausweitung der Produktion forderten neue Märkte – also politische Expansion. Diese vollzog sich auf drei Ebenen: in der Erschließung überseeischer Kolonien, in der Erweiterung des Einflusses auf europäische Nachbarländer, in der Ausschaltung der Konkurrenz. Die Isolierung Spaniens und Portugals an der Peripherie Europas, der Niedergang der Niederlande, die zwischen England und Frankreich zerrieben wurden, die Zurückdrängung Schwedens von der Südseite der Ostsee entsprachen ebensosehr diesem Muster ökonomischer Expansion der Großmächte wie die Hegemoniebestrebungen Ludwigs XIV. und die dagegen gerichtete Konzeption der „balance of power“ Wilhelms III. von Oranien, die langfristig eine Sicherstellung offener Märkte für die englische Konkurrenz zu dem ökonomisch und an Bevölkerungszahl überlegenen Frankreich erstrebte. Die Politik der Kabinette war die der sich herausbildenden kapitalistischen Volkswirtschaften.

Damals blieb der Krieg, eine „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“, in seiner Einwirkung auf das Leben der ganzen Nation begrenzt. Immer hatte die Diplomatie den Vorrang vor der militärischen Gewalt, es kam mehr darauf an, durch Bündniskonstellationen als durch Siege auf dem Schlachtfeld politisches Übergewicht zu erlangen. So gehören zum Stil jener Politik die häufigen Frontwechsel, das Hin und Her der Allianzen, das uns heute so leicht als Treulosigkeit, als Prinzipienlosigkeit erscheinen mag. Geschichte vollzog sich auf der Ebene der Kabinettspolitik; deren Inhalt war von dynastischen und etatistischen Gesichtspunkten geprägt, noch hatte der Staat primär nichts mit der Nation zu tun, sondern war die Summe der unter einer Krone vereinigten Gebiete. Einheit und Struktur der Nationen bildete sich nicht im Staatsdenken, sondern in der Entstehung administrativer und kultureller Zentren, auf die hin sich die zusammengewürfelten Territorien eines Staates orientierten; die in diesen Zentren sich

ausbildenden Lebensstile prägten dann auch die Physiognomie der abhängigen Provinzen. Hätte Freiburg im Breisgau von Ludwig XIV. gehalten werden können und wäre der Schwarzwald damals zur Ostgrenze Frankreichs geworden, die badische Bevölkerung hätte sich leicht assimilieren lassen und wäre heute ebenso ein Teil des französischen Volkes wie die lothringische oder elsässische; zumal Deutschland damals der kulturellen Anziehungskraft von Paris nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte. Nationale Fragen der Zukunft entschieden sich zwischen 1650 und 1750 in der Konstituierung von Sprach- und Kultureinheiten, nicht auf dem Felde der Kabinettspolitik, die auf Arrondierung der Macht- und Einflußbereiche abzielte.

So war auch das deutsche Reich in dieser Epoche nicht Vorstellung eines nationalen Zusammenhangs, sondern Inbegriff einer politischen Ordnung im Herzen Europas. Als Ganzheit längst ein machtloses Gebilde, war es in seiner territorialen Zersplitterung ein idealer Spielplatz aller möglichen Bündniskonstellationen und Allianzbildungen. Das heißt: Die Mehrung großstaatlicher Macht konnte leicht durch Ausdehnung des eigenen Einflusses auf die deutschen Kleinstaaten erfolgen. Von allen Seiten umworben, konnten diese wiederum eine größere Rolle spielen, als sie ihnen machtmäßig zugekommen wäre. Die interne deutsche Politik im Zeitalter Ludwig XIV. ist durch diese Situation determiniert.

Im Zentrum jeder politischen Aktivität, jeglichen politischen Denkens mußte darum das Verhältnis zu Frankreich stehen. Zwischen dem Westfälischen Frieden und dem Frieden von Rastatt hing alle europäische Politik von der französischen ab. Bündnisse waren solche mit oder gegen Frankreich. Kriegsschauplätze und Kriegsziele wurden durch die französischen Truppen und durch die französischen Forderungen und Drohungen bestimmt. Französische Subventionen flossen an zahlreiche europäische Höfe. In den Kabinetten gab es profranzösische und antifranzösische Fraktionen. Die gelehrte Welt richtete ihren Blick nach Paris, wo die Académie française als Hochburg des wissenschaftlichen Lebens galt und das *Journal des Sçavants*, die angesehenste gelehrte Zeitschrift der damaligen Welt, erschien. Der Lebensstil ganz Europas richtete sich nach französischem Vorbild. Die Sprache der vornehmen Welt, vor allem die Sprache der Wissenschaften, war Französisch. Und alle diese Einzelmomente des öffentlichen Lebens waren Ausdruck einer unbestrittenen Machtstellung dieses Landes, die Ludwig XIV. nun auch in einer universalen politischen Hegemonie

verankern wollte.

Der einzige Rivale Frankreichs auf dem europäischen Kontinent war bis zum Auftreten Wilhelm III. von Oranien das Haus Habsburg. Seine Erblande legten sich wie ein Ring um Frankreich, das sich eingekreist vorkommen mußte. Mit der Kaiserwürde beanspruchten die Habsburger den höchsten Rang im europäischen Staatenbund. Österreich und Ungarn trugen die Hauptlast des Abwehrkampfs gegen die Türken, der immer noch als eine gemeinsame Angelegenheit der ganzen christlichen Welt betrachtet wurde. Der Wiener Hof konkurrierte mit dem Hof von Versailles.

Zwischen beiden Großmächten stand das buntgescheckte deutsche Reich fast ohne inneren Zusammenhalt. Seine mächtigsten Fürsten regierten zugleich in außerdeutschen Gebieten und handelten nicht nur als Reichsstände, sondern auch als selbständige Potentaten. Umgekehrt waren fremde Könige, wie die von Schweden und Dänemark, als Herren über deutsche Territorien zugleich Reichsstände und auf dem Reichstag zur Mitsprache berechtigt. So kreuzten sich alle europäischen Interessen in Deutschland, die desintegrierenden Faktoren waren so stark, daß der Zusammenhalt des Reiches nur noch formal juristisch zu bestehen schien.

Wer von Deutschland aus Politik machen wollte, mußte mit dieser europäischen Lage rechnen. Frankreichs Vormachtstellung, sein Gegensatz zu Habsburg, der Zerfall des Reiches hatten die zentralen Themen politischen Denkens in Deutschland zu sein. Auch Leibniz' politische Publizistik kreiste lange um diese Brennpunkte der Aktualität. Vom „Bedenken über die Reichssicherheit“ bis zum „Mars christianissimus“ stand Frankreich im Vordergrund des Interesses. Erst später nahmen die speziellen Belange des Hauses Hannover, nahmen zugleich weitgespannte Projekte einer internationalen Bildungspolitik den Vorrang in Leibniz' politischem Denken ein. Doch dann war er schon längst nicht mehr primär Diplomat, wie zu Beginn seiner Laufbahn, als die politische Publizistik im Vordergrund seiner Tätigkeit stand.

Die Widersprüche der Situation ergaben sich aus der Überlagerung traditioneller Motive und moderner Staatsprinzipien. In Frankreich hatte sich unter der Ägide der Kardinäle Richelieu und Mazarin ein zentralistischer Staat herausgebildet, der sich in der Person des Königs konzentrierte und schon weitgehend mit den Abgrenzungen eines Nationalstaates übereinstimmte. In Deutschland herrschte noch ein

föderalistisches System, das die Beziehungen der Landesherren zum Kaiser im wesentlichen nach feudalistischen Rechtsformen regelte. Auf deutschem Boden bestand mithin ein Antagonismus zwischen einzelstaatlichem Absolutismus und spätfeudaler Reichsverfassung. Der im wesentlichen von Österreich mit Unterstützung des Reiches geführte Krieg gegen die osmanische Invasion ließ in Deutschland die mittelalterliche Ideologie von Kaisertum, Christenheit und Nachfolge des Römischen Reiches fortleben, während in Frankreich die Auffassung vom Staat als einem politischen Individuum mit dem Recht auf größtmögliche Machtentfaltung galt: Mangels einer verbindlichen zwischenstaatlichen Ordnung herrscht nach dieser Auffassung zwischen den Staaten ein *bellum omnium contra omnes*, ein „Krieg aller gegen alle“ (wie es der englische Philosoph Thomas Hobbes formuliert hatte). Die mittelalterliche Ordnungsidee entsprach keiner Wirklichkeit mehr, die einzelstaatliche Willkür nach dem Gesetz der Priorität der puren Macht stellte jedoch keinen akzeptablen Ersatz dar. Bis zur Ausbildung der Prinzips der „balance of power“ durch die Politik Wilhelms III. von Oranien fehlte in Europa eine den neuen Verhältnissen entsprechende Ordnungsidee, die jedoch angesichts des französischen Hegemoniestrebens und Expansionismus unabweislich gefordert wurde. Jede weiterreichende politische Konzeption jener Zeit mußte auf die Herstellung einer solchen europäischen Ordnung bezogen sein. So einleuchtend das labile Gleichgewicht der Mächte als Lösung für ein System nationalstaatlich konkurrierender Gesellschaften später auch sein mochte, so boten sich in der Übergangszeit doch auch eine Reihe anderer Denkmodelle an, die von der restaurativen Idee einer Wiederherstellung der Einheit des christlichen Imperiums durch dynastische Bindungen bis zur Vorstellung einer Solidarität der europäischen Staaten auf Grund einer sozusagen arbeitsteiligen Aufgliederung der Interessenschwerpunkte reichte. Europa war politisch und ideologisch in Unruhe geraten.

2. Memoranden, Gutachten, Denkschriften

Leibniz’ politische Wirksamkeit ist vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu sehen. In die Kabinettspolitik der Höfe verstrickt, war er primär Diplomat – wenn auch keineswegs nur ein unselbständiger Diener seiner Herren, sondern oft auch ein unbequemer Ratgeber mit eigenen

Ideen. Gleich nach Abschluß seines juristischen Studiums geriet der junge Leibniz in den Bannkreis der großen europäischen Politik. Schon während seiner Studienzeit hatte er Johann Christian von Boineburg kennengelernt, einen der angesehensten und unabhängigsten Politiker des damaligen Deutschland, der fünfzehn Jahre lang der einflußreichste Mann, Präsident des Geheimen Rates und Oberhofmarschall, am Hofe Johann von Schönborns, des Erzbischofs von Mainz, gewesen war. Nach einem Zerwürfnis mit dem Erzbischof war er gestürzt, hatte aber, als er Leibniz begegnete, sich mit Schönborn bereits wieder ausgesöhnt und wirkte, ohne amtliche Stellung, als politischer Ratgeber. Er war es, der Leibniz als Mitarbeiter heranzog und ihn einen Blick hinter die Kulissen des Weltgeschehens tun ließ.

Unter den Kurfürsten stand der Erzbischof von Mainz dem Rang nach an erster Stelle; bei ihm lag das Amt der Erzkanzlerschaft des Reiches; die Interessen des Reichsganzen mußten ihm kraft seiner Stellung besonders am Herzen liegen. Andererseits grenzte das Erzbistum im Westen Deutschlands hart an die Landesteile, die Ludwig XIV. als seinen Einflußbereich betrachtete. Wenn französische Truppen in der Pfalz operierten, geschah das vor den Toren von Mainz, und kurmainzisches Gebiet ist dabei kaum geschont worden; so war der Ausgleich mit Frankreich eine Lebensnotwendigkeit für das Erzbistum wie für alle westlichen Reichsstände, ein Ausgleich, der Frankreichs Eroberungsgelüste eindämmen statt herausfordern sollte. Durch ein Jahrzehnt war der Rheinbund, auf Boineburgs diplomatische Initiative hin nach der Kaiserwahl von 1658 zustandegekommen, das Instrument dieser Politik der Mitte. Als Leibniz nach Mainz kam, war der Rheinbund gerade zerfallen, weil die Reichsstände den französischen Truppen kein Durchzugsrecht zugestehen wollten. Die Grundidee aber, einem potentiellen Aggressor durch freundschaftliche Abmachungen die Hände zu binden und sich als neutraler Puffer zwischen ihn und seinen Hauptgegner zu schieben, hat Leibniz stets eingeleuchtet. „Tatsächlich hat Mainz“, so schreibt er in einer Abhandlung über den Rheinbund, „sobald es sich von Frankreich gelöst hatte, diesem durch sein Abrücken mehr genutzt als vorher durch seine Freundschaft.“ (De foedere Rhenano, Akademie-Ausgabe, AA IV, I, S. 499f.; dt. H. H. Holz) Und noch in späterer Zeit verteidigte Leibniz in einem Briefe die Allianzpolitik Schönborns, in der er die Absicht erkennt, durch ein ausgewogenes Gleichgewicht den Frieden zu sichern: „Johann Philipp von Schönborn

war einer der weitblickendsten Fürsten, die Deutschland je gehabt hat. Er war ein Geist von hohen Ideen, der die große Sache der ganzen Christenheit im Auge hatte. Seine Absichten waren gut. Er suchte die Grundlage seines Ruhms in der Sicherheit und Ruhe seines Vaterlandes und glaubte, das eigene Interesse mit dem des Reiches in Einklang bringen zu können. Ich glaube, daß er damals nicht der Meinung war, das Gleichgewicht der beiden Großmächte Europas werde sich so leicht verschieben und Frankreich so schnell das Übergewicht erlangen. Wie dem auch sei, er hatte das Elend Deutschlands gesehen, dessen Trümmer noch rauchten, und er gehörte zu denen, die alles aufboten, dem Lande wieder Ruhe zu geben. Kaum begann Deutschland etwas aufzuatmen, bevölkert war es fast nur von unmündiger Jugend. Man hatte Grund, von der gereizten Haltung Schwedens, von der drohenden Frankreichs Kriege zu befürchten. Wenn der Krieg von neuem ausbrach, so hatte man allen Grund zu der Sorge, daß das heranwachsende Geschlecht im Keime vernichtet und ein großer Teil des unglücklichen Deutschland fast zur Wüste gemacht werden würde. Um nun die beiden bei der Wahl Kaiser Leopolds einander widerstreitenden Mächte einigermaßen zu befriedigen und den Frieden zu erhalten, schien es ihm notwendig, dem Kaiser durch eine Wahlkapitulation die Hände zu binden und diese Kapitulation durch den sogenannten Rheinbund zu sichern. Ob dieser Rheinbund dem Kaiser nützlich oder schädlich gewesen ist, ob die Kronen die verhofften Vorteile wirklich erlangt haben, das ist eine schwierige und vielumstrittene Frage.“[2]

In diesem Briefe spürt man etwas von der Erlebnissituation, die Leibniz’ politische Tätigkeit motivierte: die verzweifelte Notlage des Reiches nach den Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges, die ständige Bedrohung des sich langsam erholenden Volkes durch neue Feldzüge und Zerstörungen. Zeit seines Lebens ist ihm der friedliche Ausgleich der Gegensätze eine zentrale Aufgabe seines Wirkens geblieben: in der Politik, in der Religion als Bemühung um die Wiedervereinigung der Konfessionen, in der Philosophie als Vermittlung zwischen platonischem Idealismus und aristotelischem Realismus, zwischen scholastischer Tradition und naturwissenschaftlich orientierter Moderne. Der eirenische Zug ist konstitutiv für sein Denken.[3] Ihn an einer zentralen Stelle der europäischen Bündnisdiplomatie in politische Aktivität umzusetzen, war ihm am Anfang seiner Laufbahn durch seinen Gönner Boineburg ermöglicht. Die wichtigsten politischen Projekte

stammen aus dieser Zeit.

Der junge Leibniz war voller Überschwang. Er glaubte, durch kühne Ideen auf den Gang der Geschichte einwirken zu können. Seine Position in Mainz ließ ihn die Gefahren, die der habsburgisch-französische Gegensatz für Deutschland in sich barg, sehr bald erkennen. Er sah, daß das Streben Ludwigs XIV. sich auf die Rheinlinie richtete, und mußte fürchten, daß Österreich dem Zweifrontenkrieg gegen die Türken und die Franzosen nicht gewachsen wäre. Er durchschaute die Doppelbindungen, die die westdeutschen kleineren Fürsten eingehen mußten:
Sie dürften sich nicht mit Ludwig verfeinden, wenn ihre Lande nicht mit Krieg überzogen und verheert werden sollten; sie müßten sich aber auch auf das Reich stützen, wenn sie nicht gänzlich von Frankreich aufgefressen werden wollten. In dieser zwiespältigen Situation blieb die Stellung des Reiches an der Westgrenze notwendig schwach. Diese Schwäche wirkte aber zurück auf die innere Organisation und Einheit des Reiches im Ganzen. Hier wollte Leibniz Abhilfe schaffen, eine Abhilfe, die nicht auf Machtpolitik, sondern auf einer geschickten Verteilung der Interessen beruhen sollte.

Das ist der Hintergrund der beiden großen Memoranden der Mainzer Jahre, nämlich der Denkschrift zur Reichsreform und des sagenumwobenen „Ägyptischen Plans“, zwei umfangreicher Dokumente, von denen das eine einen Gesamtentwurf *deutscher*, das andere eine große Konzeption *europäischer* Politik zum Inhalt hat. Hier ist Leibniz auf der Höhe seiner politischen Argumentationsweise: Historische, juristische, ökonomische, macht- und kabinettspolitische Erwägungen werden zu einem großen Zusammenhang verwoben, aus dem sich die dem Autor vorschwebende Lösung wie von selbst ergibt. Schon seine erste größere politische Schrift verfaßte Leibniz nach dieser Art eines umfassenden Gutachtens. Boineburg war 1669 auf Empfehlung des Kurfürsten von Brandenburg als Gesandter nach Warschau geschickt worden, um bei der polnischen Königswahl die Kandidatur eines deutschen Bewerbers, des Pfalzgrafen von Neuburg, durchzusetzen. Zur Unterstützung dieser Mission schrieb Leibniz eine Abhandlung, über die es in treffender Charakteristik bei Kuno Fischer heißt: „Er empfiehlt nicht bloß die Wahl des Pfalzgrafen, sondern er beweist deren Notwendigkeit im Interesse Polens, er beweist sie mathematisch, ganz in derselben Form und Methode, worin Spinoza die Lehre Descartes’ dargestellt hatte. Alles bis auf das kleinste wird in der Schrift *more*

geometrico demonstriert. Die Reihenfolge der sechzig Propositionen schreitet in streng synthetischer Ordnung vorwärts und spitzt sich immer genauer zu, je näher sie dem Ziele kommt: Der erste Satz erklärt das Wesen und den Zweck des polnischen Reiches, der letzte Schluß folgert in dem gegebenen Fall die Notwendigkeit der Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen. Man erkennt sogleich in dem Verfasser der Schrift den logisch und methodisch völlig geschulten Philosophen, es gibt wohl keine politische Flugschrift, die gleich dieser wie ein mathematisches Lehrbuch verfaßt wäre. Der charakteristische Titel heißt: ‚Eine Probe politischer, zum Behuf der Wahl eines polnischen Königs geführter Beweise durch eine neue Methode der Darstellung zur klaren Gewißheit gebracht.'"[4]

Der Anlaß braucht uns hier nicht weiter zu interessieren. Wichtig ist vielmehr das Begründungsverfahren, das Leibniz für die Politik entwickelt, denn er macht sie auf diese Weise einer wissenschaftlichen Behandlung fähig. Er zeigt einen Komplex von wünschenswerten Eigenschaften auf, die ein König von Polen besitzen muß und die aus dem Wesen und der Geschichte des polnischen Staats abgeleitet sind – Eigenschaften vor allem aber, die aus der Idee des Staates als einer Friedensordnung deduziert werden können.[5] Dann prüft er, welche Bewerber dieser Summe von Vorbedingungen nicht entsprechen, das heißt, er wendet ein negatives Selektionsverfahren an und entwickelt eine Begriffsbestimmung der Person des polnischen Königs nach dem Prinzip von logischer Kompossibilität und Inkompossibilität: Nur der Kandidat, der die erforderlichen Eigenschaften erfüllt und dessen persönliche Beschaffenheit mit den genannten Vorbedingungen verträglich (kompatibel oder kompossibel) ist, kann letztlich für die Wahl in Frage kommen.

Die Schrift kam zu spät, erst nach vollzogener Wahl, heraus; die polnischen Reichsstände, die einen der Ihren erkoren, hätten sich von dem streng logischen Plädoyer wohl ohnehin kaum beeinflussen lassen. Indessen erregte die Publikation in der Fachwelt Aufsehen, zeigte sie doch die Möglichkeit, in politischen Dingen streng deduktiv zu argumentieren. Leibniz erprobte daran die Eignung der ihm eigentümlichen Denkweise der Definitionenketten für die Politik und bildete damit einen Beweisstil aus, den er zwar aus gutem Grund nie mehr so streng durchgeführt anwandte, der jedoch seinen Memoranden bis hin zu den späten Gutachten über die englische Thronfolge, in denen

er mit Erfolg für den Anspruch des hannoverschen Kurfürsten focht, implizit zugrunde liegt.

Gutachten und Denkschriften sind also die gewichtigsten Produkte der publizistischen Tätigkeit des Politikers Leibniz, doch nicht die einzigen. Voraussetzung richtiger Schlüsse und Entschlüsse sind korrekte Lageanalysen. Daß die „Lage“ einer Sache ein determinierendes Moment ihres Soseins ist, hat Leibniz auch in der Metaphysik als einen Grundsatz herausgestellt. In der Geometrie hat er aus derselben Einsicht die *Analysis situs* entwickelt. So finden sich unter den politischen Schriften der Frühzeit zahlreiche Manuskripte, die umfassender oder spezieller, in der einen oder anderen Hinsicht eine Situationscharakteristik zu geben versuchen. Zum Wesen der Kabinettspolitik gehörte es, daß dabei häufig Personalien eine wichtige Rolle spielten; waren doch Personen die sichtbaren Exponenten wirkender Kräfte. Leibniz schrieb solche Lageanalysen manchmal zur Selbstverständigung nieder (ebenso wie in der Philosophie viele seiner Definitionsreihen), manchmal aber auch als eine Art Referentenberichte für den internen Kabinettsgebrauch und schließlich in einigen Fällen zum Zweck der Veröffentlichung, weil auch schon damals durch Publizistik Politik gemacht wurde. In diesem letzten Falle gewannen seine Manuskripte dann den Charakter von Leitartikeln; knapp und prägnant stellte etwa der kurze Aufsatz „Wie hochbedeutsam es ist, daß die Kaiserwürde beim Hause Österreich liegt“ diesen publizistischen Typus dar, ebenso der Aufsatz „Die Gebrechen Frankreichs“, in dem sich die geradezu klassische Diagnose einer wirtschaftlichen Rezession mit ausgesprochen deflatorischem Charakter findet: Kreditverknappung, Rückgang des Grundstückshandels, sinkende Erzeugerpreise, Verminderung des Exports, Verarmung der Bevölkerung.

Leibniz war ein analytischer Geist, und jene Gattung politischer Publizistik, die wir sonst vielleicht am weitesten verbreitet finden, die Polemik, war ganz und gar nicht sein bevorzugtes Geschäft. Er war sachlich, wo er Feststellungen traf oder eigene Beweise führte, er blieb sachlich, sobald er gegnerische Argumente zurückwies. Der Einschlag von Demagogie, der jeder Polemik zukommt, behagte ihm nicht. Und doch hat er sich einmal zu einer Satire von schneidender Schärfe aufgerafft. Der Zusammenbruch der von Leibniz so nachdrücklich und mit Hingabe betriebenen europäischen Gesamtpolitik war durch das Bündnis Frankreichs mit den Türken besiegelt worden, die Belagerung Wiens hatte zu schwersten Befürchtungen Anlaß gegeben. Ludwig XIV.,

der „allerchristlichste König“, erschien eher wie der „böse Feind“, der die Christenheit dem Verderben ausliefert. Angesichts der Skrupellosigkeit, mit der sich Frankreich den Ansturm der Türken gegen die habsburgischen Erblande zunutze machte, mußte gerade der seit seiner Mainzer Zeit auf eine Politik des Ausgleichs zwischen den beiden großen Kontinentalmächten bedachte Leibniz in Zorn und Empörung geraten. Wie sehr dies geschah, zeigt uns der „Mars christianissimus“ – ein singuläres Dokument für eine leidenschaftliche politische Gemütsbewegung, wie Leibniz sie uns sonst nie an sich zu beobachten gibt. Es wäre allerdings falsch, dieses satirische Pamphlet als Ausdruck einer „nationalen Gesinnung“ zu betrachten. Es ist die aus den Fugen geratene europäische Ordnung, die Frieden und solidarisches Verhalten der „Christenheit“ verbürgen sollte, um die es Leibniz ging. Darum trug er den Angriff gegen Ludwig XIV. auch immanent vor, nicht vom Standpunkt des Reiches, sondern von der Idee des „allerchristlichsten Königs“ aus.

Wir sehen, daß Leibniz als politischer Publizist vor allem praktische Ziele verfolgte. Seine Schriften waren Gutachten und Memoranden, Lageanalysen und Leitartikel, zuweilen auch Polemiken. Immer war es die konkrete Situation, von der er ausging. Der Politiker Leibniz läßt sich vom Rechts- und Staatsphilosophen Leibniz klar scheiden – nicht derart, daß Praxis und Theorie auseinanderfielen, sondern vielmehr so, daß sich der praktische Politiker nie von dem theoretischen Denker in die Sackgasse des bloßen Wunschdenkens und der Illusion verführen ließ. Politik war für ihn im strengen Sinne die Kunst des Möglichen.

In diesem Sinne muß auch eine machiavellistische Freimütigkeit verstanden werden, mit der sich Leibniz in seinen nur für internen Gebrauch bestimmten Denkschriften äußert. Er zögerte nicht, die Wirkung eines äußeren Anscheins in sein Kalkül einzusetzen, auch wenn seine Intentionen sich mit diesem Anschein gar nicht deckten. Er wußte, daß die Tatsachen dann ein eigenes Schwergewicht haben, dem sich auch die Widerstrebenden nicht entziehen können. So hatte er durchaus keine Skrupel, politische Partner mit Hilfe von Erwartungen, die gar nicht erfüllt werden sollten, auf seinen Weg zu locken. Täuschung ist ein legitimes Mittel in der politischen Praxis jener Tage, in der die Kabinettskabale oft ausschlaggebender war als das faktische Interesse. Wir dürfen an gewisse Partien der Reichsreformschrift nicht den Maßstab privater Moral legen, sondern müssen mit den Gegebenheiten

der Geheimpolitik des 17. Jahrhunderts rechnen, in die Verrat, Frontwechsel und Bündnisse *contre coeur* unter äußerem Druck gehörten. Für die Beurteilung der Leibnizschen Memoranden ist allein der politische Gesamtaspekt entscheidend. Sein Ziel war die Wiederherstellung und Festigung einer europäischen Friedensordnung, wie sie durch den Westfälischen Frieden garantiert werden sollte, aber angesichts des französischen Expansionsdrangs nicht erhalten werden konnte. Der politische Taktiker Leibniz handelte aus einem politischen Ethos, das in seinen philosophischen und juristischen Schriften eher durchklingt als in seinen politischen: Die Pflicht des Fürsten ist es, für das Wohl des Volkes zu sorgen; darin liegt seine Existenzberechtigung. Wenn später Friedrich II. von Preußen gegen das „L'etat c'est moi" des Sonnenkönigs die weniger anmaßende Formulierung setzte, er sei der erste Diener seines Staates, so wirkte darin ein Leibnizscher Gedanke nach; nur daß bei Leibniz der Fürst nicht der Diener des Staates, sondern des *Volkes* sein soll, worin eine entscheidende Differenz zum preußischen Etatismus liegt. Im Interesse des Staates als einer abstrakten Einheit mag sehr wohl die Ausdehnung der Macht und insbesondere der Macht der herrschenden Klasse liegen. Des Volkes Interesse ist immer nur sein Wohlergehen und der Fortschritt in Wohlstand und Bildung. Politik ist dann nichts anderes als die von Fall zu Fall geeignete Verfahrensweise, dieses allgemeine Wohl, das *commune bonum*, zu fördern.

3. Charakter von Leibniz' politischer Publizistik

So ist Leibniz' politische Schriftstellerei grundsätzlich von der Staatsphilosophie jener Autoren unterschieden, die von einem Bild des Idealstaates oder auch nur vom Wesen politischer Körperschaften ausgehen. Natürlich hat er sich über Sinn, Zweck und Grenzen des Staates Gedanken gemacht – und die von ihm nachdrücklich vertretene Auffassung, daß es die Aufgabe und Pflicht der Regierenden sei, den Frieden zu sichern und für die Wohlfahrt und Bildung ihrer Untertanen zu sorgen, ist ebenso aufklärerisch, wie sie heute modern anmuten mag (KS, S. 401ff, Die natürlichen Gesellschaften).[6] Als praktischer Politiker rechnete er indessen nicht damit, durch die Entwicklung allgemeiner Prinzipien der Staatslehre einen tatsächlichen Einfluß auf die Verbesserung der Zustände in einem gegebenen Augenblick nehmen zu können. Auch mochte ihm, der sich über die „Perspektivität" der

Erkenntnis auf eine sehr tiefgründige Weise klargeworden war,[7] der ideologische Charakter der Gesellschaftsphilosophie seiner Zeit kaum entgangen sein. Natürlich kannte er die *Utopia* des Thomas Morus und die *Civitas solis* des Campanella wie auch den *Leviathan* des Thomas Hobbes. Doch was sollte er mit solchen Schriften anfangen, wenn er sich konkret über die Verbesserung der Lage des Reiches im Jahre 1670 äußern mußte? Da galt es vielmehr, von den vorliegenden Verhältnissen auszugehen und die in ihnen liegenden aktuellen Möglichkeiten zu erwägen. Welche politischen Veränderungen würden unter den gegebenen Umständen „kompossibel“, das heißt miteinander zu vereinbaren sein? Der logisch-metaphysische Begriff der Kompossibilität – als ontologisches Kriterium der Einheit einer Welt entwickelt, die nicht nur aus Faktizität, sondern auch aus differenten Tendenzen besteht – erweist sich in gleicher Weise als politologische Kategorie: Er benennt die Struktur einer internationalen Friedensordnung, innerhalb deren Glieder mit divergierenden Interessen koexistieren können.

Nun sind die Bedingungen der Kompossibilität *in rebus politicis* nur empirisch zu bestimmen. Eine *analysis situs politica* ist ihre Voraussetzung: Obschon dann noch prospektive Denkkombinationen (im Sinne einer Art diplomatischer *ars inveniendi*) hinzukommen müßten, um tatsächlich konträre Interessen aneinander vorbeizusteuern oder voneinander abzulenken. Die Idee einer besten Politik unter allen möglichen ist bei Leibniz ganz und gar unutopisch. Sie ist nirgendwo von der Vorstellung eines endzeitlichen Ziels als Korrektiv gelenkt, sondern geht ausschließlich auf das hier und jetzt Erreichbare. Er wich aus der verzweifelten Lage des deutschen Reiches nicht in ein Wunschgebilde aus, sondern suchte nach dem, was zunächst getan werden könnte.

So waren seine politischen Schriften in hohem Maße pragmatisch und auf die Mächtekonstellationen im jeweiligen Augenblick sowie auf den Denkstil der damaligen Diplomatie abgestellt. Diese Konkretion eines allgemeinen politischen Gedankens hat Kuno Fischer richtig erkannt: „Was ihm als höchstes politisches Ziel vorschwebt, ist eine Harmonie der christlichen Völker Europas, ein Völkersystem, worin jede Nation die ihr eigentümliche und durch die Natur der Dinge angewiesene Aufgabe ergreift und zu lösen strebt. Leibniz faßt dieses Ziel nicht in einem unbestimmten Bilde, sondern in den konkreten Zügen, die der geschichtlichen Lage des Zeitalters entsprechen; er erkennt in den gegebenen europäischen Verhältnissen genau die politischen Aufgaben

und Probleme, er faßt die Fragen bestimmt und sucht die Mittel der Lösung immer in einer Richtung, welche die europäische Völkerharmonie nicht stört, sondern befördert. Neben der kirchlichen Harmonie der christlichen Völker steht in seinem Geist als ein ebenbürtiges Ziel die politische. Überall ist er bedacht auf die Lösung und Vereinigung der Gegensätze; überall, wo es sich um große praktische Fragen handelt, sucht er diese Lösung den gegebenen Verhältnissen anzupassen und die Form nach dem vorhandenen Material zu bestimmen … Er verfährt nach einer politischen Grundidee, deren innerste Triebfeder wir kennen, und doch ist dieser systematische Denker in der Behandlung der brennenden Fragen nicht doktrinär, sondern staatsklug und gefügig.“[8]

Es ist erstaunlich, wie „unphilosophisch“ die politischen Schriften von Leibniz anmuten. Sie scheinen ganz auf die Bedürfnisse des Tages, auf die Erfordernisse diplomatischer Rücksichtnahmen abgestellt. Nur vor dem Hintergrund seiner universalistischen Philosophie wird die zentral bezogene Systematik der *ad hoc* entwickelten Gedanken erkennbar. Im Einzelfall scheint er stets ganz „situationsgemäß“, was ihm den Verdacht des Opportunismus und der „Fürstenknechtschaft“ eingetragen hat.[9] Wie sollte man wohl im 17. Jahrhundert Politik betreiben, ohne sich in fürstlichen Dienst zu begeben? Dem Leibnizschen Realismus wäre es aber völlig zuwidergelaufen, *in abstracto* schöngeistige Programme der Weltverbesserung aufzustellen. Seine Politik war stets die der kleinen Schritte, wie es in einer nichtrevolutionären historischen Lage auch gar nicht anders hätte sein können. Auch entsprach dieses Vorgehen zwei wesentlichen Prinzipien seiner Philosophie: der Regel, daß der Umschlag in eine neue Qualität sich aus der Summation kleiner Größen ergibt, und dem damit zusammenhängenden Gesetz der Stetigkeit, demzufolge Disparitäten durch gleitende Übergänge kleinster Größenordnung in einem stetigen Zusammenhang stehen.

Politik nur als Entwurf eines Denkmöglichen wäre Leibniz wohl unsinnig erschienen; für ihn konnte sie sich nur auf das Realmögliche beziehen. Es ist darum falsch, wenn man ihn wegen seiner vielen Vorschläge und Entwürfe, nicht zuletzt auch wegen des phantastisch anmutenden „Ägyptischen Plans“, der eine Ablenkung der expansiven Energie Frankreichs von Deutschland auf eine Eroberung Ägyptens bezweckte, für einen der typisch barocken Projektmacher hielt;[10] für die barocke Projektiersucht ist es gerade bezeichnend, daß sie die Realitäten aus dem Blick verliert, während Leibniz bei jedem politischen Vorschlag

genau auf die Bedingungen seiner Verwirklichung achtete.

Im barocken Pläneschmieden liegt ein grenzenloser Utopismus, auch Illusionismus, in Leibnizschen Entwürfen hingegen eine aufklärerische Realitätsnähe. Sie sind nicht zaghaft, sie sind universal gedacht, aber sie sind nicht illusionär. Einzig im „Ägyptischen Plan“ mag eine Überschätzung der Überzeugungskraft von Gründen vorliegen, die daraus resultieren könnte, daß für den jungen Leibniz die Idee der Einheit und des Friedens Europas eine absolut fraglose Wertvorstellung war; er konnte sich nicht denken, daß partikuläre lokale Interessen Frankreichs überwögen, wenn man nur zeigte, daß viel weitergespannte würdigere Ziele ohne Verletzung der Solidarität der europäischen Staaten andernorts bessere Erfüllung finden würden. Das heißt: Der junge Leibniz überschätzte den weltpolitischen Höhenflug des Sonnenkönigs, geblendet von dem Nimbus, der um ihn lag; und die beißende Ironie, mit der er in der viel späteren Streitschrift „Mars christianissimus“ Ludwig XIV. behandelte und die im übrigen Werk von Leibniz nie eine Parallele findet, mag wohl auch damit zusammenhängen, daß er hier mit dem abrechnete, der den Traum seiner Jugend enttäuscht hatte.

Sicher hat Boineburg ihn in der idealistischen Beurteilung des französischen Monarchen bestärkt, und Leibniz mochte sich auf die lange diplomatische Erfahrung und hohe Urteilskraft des älteren Beraters wohl um so eher verlassen, als er selbst ja zum erstenmal sich auf dem Felde der hohen Weltpolitik versuchte. Daß Boineburg mit Leibniz’ „Ägyptischem Plan“ sympathisierte, dürfte feststehen; sonst hätte er dem jungen Mitglied der Kurmainzer Gesandtschaft an den französischen Hof nicht jene persönlichen Empfehlungsschreiben mitgegeben, die ihn bei dem Chefminister Ludwigs XIV., Pomponne, einführten und ihm den Weg zum König selbst ebnen sollten. Ja, Boineburg hatte vor Leibniz’ Reise nach Paris bereits in einem persönlichen Schreiben an den König einen kurzen Entwurf des Plans von Leibniz’ Hand vorgelegt und war in einer Antwort Pomponnes ermuntert worden, das Projekt ausführlicher zu entwickeln. Bei einer so hochoffiziellen Aktion, die sich im Schatten der kurmainzischen Politik entwickeln sollte, mußte natürlich zuvor auch das Einverständnis des Erzbischofs, zum mindesten seine stillschweigende Duldung eingeholt werden. Schönborn stimmte zu, so daß Leibniz dann als offizielles Mitglied der Gesandtschaft reisen konnte. Wenn der Philosoph also hier, am Anfang seiner politischen Laufbahn, einer

illusionären Beurteilung der Realmöglichkeiten verfiel, so war das gewiß nicht allein seine eigene Schuld, zumal er die Begründung des Projekts so realpolitisch wie möglich aufgebaut hatte. Vielmehr fügte sich der „Ägyptische Plan“ in eine langfristige politische Perspektive der kurmainzischen Politik ein, die schon seit der Gründung des Rheinbundes eine Versöhnung der kaiserlichen und der französischen Interessen über ein gemeinsames Engagement im Orient in die Wege zu leiten suchte, wobei für Österreich die Fortsetzung der Türkenkriege auf dem Balkan, für Frankreich die Expedition über das Mittelmeer in Frage kamen.

4. Der „Ägyptische Plan“

Leibniz legte den „Ägyptischen Plan“ in einem umfangreichen Skriptum nieder, das für Ludwig XIV. bestimmt war. Mehrere Denkschriften formulierten den Plan immer aufs neue. Er wollte darin zeigen, daß Frankreich größere Interessen und bessere Erfolgsaussichten hätte, wenn es sich einer aktiven „Nahost-Politik“ (wie wir heute sagen würden) widmete, als wenn es sich an die deutsch-französische Grenze band. Der Besitz Ägyptens würde für Frankreich die Vorherrschaft im Mittelmeer und die Schlüsselstellung im Osthandel bedeuten. Der Aufbau einer großen Seemacht wäre notwendig, um diese Position fruchtbringend auszunutzen. Der kontinentalen Reichsmacht des Kaisers würde sich so die maritime Stärke Frankreichs ebenbürtig zur Seite stellen, ohne daß beide in Streit zu geraten brauchten. Sie wären gleichsam zwei Arme ein und desselben Körpers, jener politischen Einheit des Abendlandes, die Leibniz unter dem traditionellen Namen „Christenheit“ begriff. Dabei ist bezeichnend, daß er ganz und gar kontinental dachte. England und die Neue Welt, der Atlantik als Schnittfeld weltpolitischer Kräftelinien, die Möglichkeiten afrikanischer und amerikanischer Kolonisation bleiben außerhalb seiner Erwägungen. Die Welt, als Gegenstand politischer Planung und als Raum historischen Geschehens, war für ihn zunächst durch Mittel- und Westeuropa sowie den mediterranen Komplex bestimmt – erst sehr viel später würden das eurasische Problem und die Ahnung einer weltpolitischen Universalität hinzukommen, die dann auch Asien, insbesondere den Fernen Osten, und die Kultur Chinas einschließt. Ursprünglich wirkte hier die Tradition des Imperium Romanum nach, stärker allerdings noch der habsburgische Reichsgedanke Karls V., der kontinentale Vorherrschaft mit aktiver Mittelmeerpolitik vereinen wollte.

Die habsburgische Vorstellung von der katholisch-abendländischen Einheit unter der Führung des Kaisers, dieser zutiefst mittelalterliche und schon 1520 unrealistische Gedanke, mußte an der Wirklichkeit scheitern. Er blieb aber, wenn auch als vage und durchaus unbestimmbare Idee, unvergessen. Es war eine schwärmerische Konzeption des jungen Leibniz, diese Idee dadurch zu beleben, daß er sie den politischen Gegebenheiten anzupassen suchte. Er rechnete nicht mehr mit der Einheit und zielte auch nicht darauf ab, sie durch militärische Zwangsmaßnahmen wiederherzustellen. Der Pluralismus der Staaten und Interessen war ihm ebenso unabdingbar wie die Mannigfaltigkeit der Substanzen. Wie er aber ebendiese Mannigfaltigkeit in der materiellen Welt durch Ordnung und Eingliederung und übergeordnete Strukturen zusammenzufassen unternahm, wie er die Vielheit der Teile als Einheit der Monade und die Vielheit der Monaden unter einer *monas monadum* begriff, so ging es ihm auch mit der Pluralität der Staaten und Interessen. Er wollte sie in ein solches Verhältnis zueinander bringen, daß sie kompossibel werden, also sich nicht widerstreiten, ohne doch dabei notwendig übereinzustimmen. Das heißt: Der politischen Welt sollte eine monadische Struktur gegeben werden.

Diesen Grundgedanken entwickelte der junge Leibniz, lange bevor der reife den Begriff der Monade prägte. Ein Wesenszug seines Denkens, der sich im Laufe der Jahre philosophisch immer schärfer präzisierte, zeigte sich schon in dieser frühen politischen Tätigkeit an. Die Harmonisierung der Welt zu kompossiblen Gliedern bedeutet nicht die Beseitigung der Vielfalt, der differenzierten Mannigfaltigkeit; sie erstrebt nur deren Integration in einer höheren Strukturiertheit. Dem „Ägyptischen Plan“ lag also die Idee einer solchen Strukturierung der europäischen Welt zugrunde, daß die Interessen der Einzelglieder zu einem Konzert zusammengestimmt werden. Nicht mehr eine Vorherrschaft des Kaisers, sondern eine Partnerschaft aller Einzelstaaten sollte diese Einheit des Mannigfaltigen bewirken. Darum lenkte Leibniz die Aufmerksamkeit des französischen Königs auf ein Betätigungsfeld, das groß genug war, seinen Ehrgeiz und seine Machtmittel zu absorbieren, und ertragversprechend genug, sein Interesse zu erregen. Zugleich würde, so dachte Leibniz, eine Zuwendung Frankreichs zu einer aktiven Mittelmeerpolitik und eine Expedition nach Ägypten eine Frontstellung gegen die Hohe Pforte bewirken und gemeinsame militärische Interessen

Frankreichs und des Reiches schaffen, die einen Abbau der Gegensätze an der Rheinlinie und eine Festigung der europäischen Gemeinsamkeit zur Folge hätten.

Diplomatisch war Leibniz' Plan durchaus praktikabel; und daß er ihn protegiert von dem in Frankreich angesehenen Mainzer Exkanzler von Boineburg vortrug, gab ihm eine gewisse Aussicht auf Gehör. Leibniz hatte ganz richtig erkannt, daß die Mittlerfunktion bei einer deutsch-französischen Verständigung von den Rheinbundstaaten, das heißt von ihrem Schwerpunkt, dem Erzbistum Mainz, ausgehen müsse. Zu einem günstigeren Zeitpunkt hätte Leibniz vielleicht auch am Hof von Versailles mit seinen Ideen durchdringen können, zumal eine Reihe merkantiler Argumente dafür sprachen. Eine große Laufbahn am Hofe des Sonnenkönigs hätte ihm bevorgestanden. Sein Projekt trat aber mitten in die Vorbereitungen zum Feldzug Ludwigs XIV. gegen die Niederlande. Da blieb für die weitgreifenden Pläne des jungen deutschen Juristen und Diplomaten keine Zeit. Es ist nicht sicher, ob der König überhaupt je von ihnen erfahren hat oder ob sie beim Chefminister liegengeblieben sind; jedenfalls hatten die Minister alle Hände voll zu tun und beschäftigten sich nicht ernsthaft mit den absonderlichen Vorschlägen des zwar gut empfohlenen, aber doch völlig unbekannten jungen Mannes.

Der Plan war über das gewohnte Maß ausgreifend und überforderte die Phantasie und die Mittel von Politikern des 17. Jahrhunderts. Immerhin hat auch ein Schönborn an diese Möglichkeit geglaubt, wenn er sich auch von Pomponne sagen lassen mußte: „Ich sage nichts über die Pläne eines heiligen Krieges, aber Sie wissen, solche Pläne haben seit dem heiligen Ludwig aufgehört, Mode zu sein." [11] In der französischen Politik war in jenen Jahren das Streben nach der Hegemonie in Europa so vorrangig, daß andere Erwägungen daneben keinen Platz hatten. So gerieten die Leibnizschen Denkschriften ins Geheime Staatsarchiv, wo sie unbeachtet verborgen lagen, bis später Napoleon I. – nach seinem eigenen Ägyptenfeldzug – sie wiederentdeckte und zu würdigen verstand.

Napoleons Unternehmen führte aber einen späten Ex-post-facto-Beweis, daß Leibniz' Gedanke auch strategisch gar nicht so abwegig war, sondern genau am richtigen Punkt ansetzte, der die Kontrolle über das Mittelmeer verbürgen mußte. In unserem Zusammenhang kann dieser militärhistorische Aspekt nur am Rande erwähnt werden. [12] Denn hier kommt es vor allem darauf an zu zeigen, wie die politischen Pläne des Philosophen aus der Mitte seines Denkens entsprangen und sich der

Grundtendenz seines Lebens auf Harmonisierung, auf Herstellung von Kompossibilitäten einfügten. Leibniz’ politisches Handeln folgt den gleichen Prinzipien, die auch seine theoretische Weltdeutung bestimmen.

5. Ideen zur Reichsreform

Aber nicht nur des Überschwangs und des Illusionismus hat man Leibniz geziehen; auch der entgegengesetzte Fehler des Kleinmuts und der Konzeptionslosigkeit wurde ihm zur Last gelegt. Der „Grundriß eines Bedenkens, welchergestalt *securitas publica interna et externa und Status praesens* im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen“ (Pol. Schr. I, S. 99ff.), fand, gerade weil er realpolitisch gedacht war, nicht immer Gnade vor den Augen der Historiker.

Die Schrift wurde *ad hoc* verfaßt, als ein im Auftrag Boineburgs entworfenes Promemoria für den Mainzer Erzbischof und die deutschen Fürsten; der Anlaß war die akute Bedrohung der westdeutschen Duodezstaaten durch die Aggression Ludwigs XIV. Konnte Leibniz im „Ägyptischen Plan“ ungebunden gegenüber dynastischem Sondersinn seine politischen Ideen unmittelbar auf die Probleme des europäischen Ganzen richten, so mußte er hier dem kleinstaatlichen deutschen Partikularismus dienen und darauf bedacht sein, dessen Eigenwünsche mit dem Wohl des Reiches zu akkomodieren. Das nahm seinen Gedanken natürlich manches von ihrem ursprünglichen Höhenfluge, andererseits wurde sein politisches Denken aber auch realistischer, kam dem Tatsächlichen näher. Um die Proportionen seines politischen Handelns richtig würdigen zu können und die verborgenen inneren Motive, die ihn bewegen, ans Licht zu heben, muß diese Denkschrift über die Reichsreform ein wenig näher erläutert werden. Verfaßt wurde sie ja noch vor dem „Ägyptischen Plan“, und wir haben ihr hier nur deshalb vorgegriffen, weil das universale Denken von Leibniz bei dem Ägyptenprojekt klarer heraustritt als in allen seinen anderen politischen Memoranden.

Leibniz’ Absicht im „Bedenken“ lief darauf hinaus, durch einen organisatorisch fester zusammengefaßten Reichsbund dem französischen König eine militärische und politische Abwehrfront entgegenzustellen. Für Leibniz aber weitete sich diese Aufgabe sogleich ins Umfassende, denn Teillösungen können nicht ohne Rücksicht auf das Ganze sinnvoll sein. Der Plan einer Verteidigungsallianz der deutschen Reichsstände

wurde damit zum Ansatz einer grundsätzlichen Reichsreform (wobei Leibniz stets auf das realpolitisch Mögliche achtete, also utopische Zielsetzungen strikt mied).[13] Es kam Leibniz darauf an, bei Wahrung der einzelstaatlichen Rechte der Reichsstände doch die Effektivität einer Reichsexekutive sicherzustellen: Ein Bundesrat sollte die ausübende Staatsgewalt innehaben, eine gemeinsame Bundeskasse sollte die notwendigen Mittel für allgemeine Aufgaben bereitstellen, eine Bundesarmee von zunächst 20.000 Mann sollte als Grenzschutz die Rheinlinie bewachen. Um die Truppenkontingente ausheben zu können, schlug Leibniz eine diesbezügliche Verwaltungsreform vor: benachbarte Territorien von ungenügender eigener Größe zu Verbänden zusammenzufassen, eine Maßnahme, die angesichts der Aufsplitterung des Reiches in 355 zum Teil winzige Herrschaftsgebiete unbedingt erforderlich war, wenn überhaupt eine militärische Wirkungsmöglichkeit geschaffen werden sollte.[14] Das bedeutet, daß Leibniz zunächst die drei wesentlichsten Organe einer Föderation – beschlußfassenden Rat, Bundesschatz und Bundesheer – verwirklicht wissen wollte. Um kein Mißtrauen nach außen zu erregen und eine drohende Intervention Ludwigs XIV. zu vermeiden, sollte die Föderation als Geheimallianz streng vertraulich behandelt werden. Im Laufe der Zeit, so hoffte Leibniz, würde aus der gemeinsamen Interessenverbindung und aus den ersten Stufen einer administrativen Vereinheitlichung schon eine festere und tiefere Bindung entstehen, die mehr und mehr zum Erstarken des Reiches als Ganzes führen müßte. Die Union der Stände als Harmonisierung ihrer Interessen mußte das *commune bonum* fördern und sich damit zugleich als nützlich für die Einzelgliedstaaten erweisen.

Man hat Leibniz vorgeworfen, daß sein „Bedenken“ den partikularistischen Tendenzen zu weit nachgegeben habe. Seine Geheimallianz wäre letztlich von dem guten Willen der Fürsten abhängig gewesen und hätte an den widerstreitenden Bestrebungen der Partner scheitern müssen. Ein solcher Vorwurf berücksichtigt jedoch nicht die staatliche Realität jener Zeit. Leibniz selbst klagt in seinem „Bedenken“, daß die Reichsverfassung zerfallen und der ständige Reichstag zu Regensburg „zu nichts mehr nutze“ sei. Die lockere Gemeinschaft selbstherrlicher Reichsstände, denen durch den Westfälischen Frieden souveräne Rechte verliehen worden waren, konnte nur durch Einsicht in das wohlverstandene Interesse jedes einzelnen, das im *commune bonum* liegt, nicht aber durch kaiserliche Dekrete zu einem festeren

organisatorischen Zusammenschluß gebracht werden. Damit mußte Leibniz rechnen, wenn er überhaupt an eine Verwirklichungsmöglichkeit seines Plans denken wollte. Es ist gerade bezeichnend für den realpolitischen Sinn, den er entwickelte, daß er keine universalistischen Projekte entwarf, sondern das objektiv Mögliche zum Gegenstand seiner Überlegungen machte. Selbst dieser maßvolle Appell an den Gemeinsinn und die Erkenntnis des eigenen Nutzens scheiterte ja noch an dem kurzsichtigen Egoismus der Fürsten. Wie wäre es erst einem weitergehenden Plan ergangen?

Im Fortgang seiner politischen Laufbahn wurde Leibniz dann mehr und mehr zum Verfechter der teilstaatlichen Souveränität, die allein einen wirtschaftlichen Aufschwung des darniederliegenden Reiches verbürgen konnte, nachdem die kaiserliche Oberhoheit sich als zu schwach erwiesen hatte und ein Hemmschuh statt ein Antriebsmotor geworden war. Auch da dachte Leibniz nüchterner als patriotische Schwärmer. Die Verwaltungspraxis im Dienste des hannoverschen Hofes (seit 1676) zeigte ihm, daß nur eine tatkräftige Landesregierung, die nicht durch kaiserlichen Eigennutz an der Auswertung ökonomischer Fortschritte gehindert wurde, den Wohlstand ihrer Untertanen fördern konnte. So unterschied er von nun an das *ius suprematus* vom *ius maiestatis*. Ersteres ist die Souveränität der Staatsgewalt, die man den Territorialfürsten zugestehen mußte, wenn anders nicht die Territorien mangels planvoller Leitung rückständig bleiben sollten; letzteres ist die höchste Repräsentation, der Spiegel, in dem alle hoheitlichen Funktionen wieder zusammengefaßt werden. Das Verhältnis von Souveränität und Majestät ist analog dem von Organ und Organismus: Das Organ vollbringt die ihm eigentümliche Leistung gleichsam spontan, der Organismus aber ist als Struktur des Ganzen zugleich Garant dafür, daß das Organ seiner inneren Bestimmung gemäß funktionieren kann, er repräsentiert die Gesamtheit der Organe. In der Repräsentation liegt die Zusammenfassung der Vielheit zum Einen. Kurt Huber[15] hat zu Recht hervorgehoben, daß der neuzeitliche Souveränitätsbegriff bei Leibniz seine erste scharf profilierte Prägung erhalten hat. Allerdings darf nicht unwidersprochen bleiben, daß Huber bei Leibniz die Vorstellungen von moderner Staatlichkeit mit denen vom mittelalterlichen Reich, basierend auf einem feudalistischen Treueverhältnis der Großen gegenüber dem Kaiser, vermischt sieht. Die Majestät war für Leibniz keineswegs das Kaisertum Karls des Großen oder des Heiligen Römischen Reiches

Deutscher Nation – sie war ihm, wie gesagt, *repraesentatio* eines Funktionsganzen und als solche Garantie für die Kompossibilität und Harmonie seiner Glieder. Die Majestät hat keine andere, aber auch keine wichtigere Aufgabe, als eben die isolierten Souveräne wechselseitig miteinander zu verbinden und so das öffentliche Wohl jedes Teilstaates mit dem gemeinsamen Wohl des Bundes in Übereinstimmung zu halten. Das ist eine eigentlich gar nicht staatliche, sondern sakrale Aufgabe, aus der dem Kaiser keine überstaatlichen Zwangsmittel erwachsen, sondern ihm vor allem allgemein zu respektierende Autorität zukommt, eine Autorität, die durch das Gebot der Vernunft (dem der Fürstenrat nicht unzugänglich sein sollte, weil es ja das Gebot des höchsten Nutzens ist) gestützt wird und Nachdruck bekommt. Es ging Leibniz hier darum, die rationalen Postulate mit historisch Gewordenem vereint aufs neue lebensfähig zu machen. Da gab es keine romantisierende Anknüpfung an mittelalterliche Lebensverhältnisse, sondern nur eine *ad hoc* entworfene Konstitution, die die schlechte Wirklichkeit in eine bessere Zukunft überzuleiten imstande sein sollte.

Die Staatswirklichkeit verwies Leibniz aber auf die Territorialherrschaften, die allein funktionsfähige Staatsgebilde geblieben waren. Es ist interessant, daß er das *ius suprematus*, die Souveränität, nur den waffenfähigen, eine bestimmte Größe erreichenden Territorien zugestand. Damit bezog er Stellung gegen die zersplitternde deutsche Kleinstaaterei, gegen die 355 selbständigen Herrschaften, in die zu seiner Zeit das Reich aufgespalten war. Der ökonomische Hintergrund dieser Stellungnahme ist klar: Nur ein genügend großes Land konnte die Entfaltung der Produktivkräfte fördern, die dem Stand der naturwissenschaftlichen Forschung entsprach, und konnte die merkantilistische Politik treiben, die damals Voraussetzung innerstaatlichen Wohlstands geworden war. Leibniz' Ideen zur Reichsreform waren keineswegs abstrakt, sondern gingen von der schon früh gewonnenen und aus dem Studium der französischen Nationalwirtschaft während seiner Pariser Jahre erhärteten Erkenntnis aus, daß der Absolutismus bestimmte Aufgaben zu erfüllen hatte, die für das Wohl des Volkes und für die Entwicklung der Menschheit von entscheidender Bedeutung waren. Leibniz hatte dabei ein Bündnis des absoluten Fürsten mit dem aufstrebenden Bürgertum im Auge, wie es zu seiner Zeit wenigstens teilweise in Frankreich und England verwirklicht war. In Deutschland aber gab es ein solches Bürgertum nicht; der

absolutistisch regierende Herrscher stützte sich vielmehr gerade auf jene Schicht, die in Frankreich die Fronde gebildet hatte, das heißt auf den mehr oder minder feudalistisch gebliebenen Adel. So mußten Leibniz' Ideen letztlich unzeitgemäß bleiben, obwohl sie, welthistorisch gesehen, gerade höchst zeitgemäß waren. Leibniz scheiterte als Politiker, wie nach ihm Goethe als Staatsmann in Weimar und Hegel als politischer Publizist in Bamberg, letztlich an der deutschen Misere.[16]

6. Scheitern an der deutschen Misere

Wie sehr Leibniz die Not Deutschlands empfand, wurde aus seinem Brief über die Rheinbundpolitik Schönborns deutlich. Der Not aber war keine Abhilfe zu schaffen, solange der Übelstand der Reichsverfassung, also der politische Grund der deutschen Misere, nicht behoben war. Darum waren Leibniz' Worte über den „Status praesens" des Reiches nicht minder beschwörend, als seine Klage über das Elend des Volkes betroffen war: „Das Römische Reich ist ein Land, so vor sich selbst besteht und in dessen Macht ist glückselig zu sein, wenn es will. Denn es weder dem Lande an Leuten zu Beschützung, noch den Leuten an Land zu Unterhaltung mangelt. Die Leute sind herzhaft und verständig, das Land groß und fruchtbar genugsam, also daß die Menge der Waren, der Kunst und Verstand, die Kunst zu verarbeiten und Verstand zu verführen den Waren nicht weichet.

Gleichwohl aber gibt nichtsdestominder die tägliche Erfahrung, daß Deutschland, oder welches ich anjetzo für eines nehme, das Römische Reich bei weiten nicht in solchem Flor und Stande sei, als es zu sein in seinen Kräften ist. Denn der Schäden zu geschweigen, so es in diesem letzten Kriege gelitten, die nichts als die Zeit verbessern kann, so sind doch gleichwohl auch der Mängel viel, die ein großes Teil unseres Übelstandes machen, und wir niemand als uns selbst zu danken.

Solche sind nun unzählig und mit wenig Worten nicht zu begreifen, die Ursprünge und Quellen aber lassen sich vielleicht eher erforschen, und da man anders endlich einmal erwachen, der Sach mehr als obenhin nachdenken und einen rechten Eifer zu Vollstreckung guter Konzepten bringen will, auch verhoffentlich Gottes Hilfe gründlich stopfen."

So beginnt das Bedenken über die Sekurität des Reiches, und es endet: „Ich habe ohne Passion geschrieben, wünsche ohne Passion gelesen zu werden, und Gemüter zu finden, so endlich aufwachen, in sich gehen und

erkennen, daß alsdenn jedem insonderheit wohl sei, wenns insgemein wohlgehet, daß gemeine Ruhe ohne Einigkeit, Einigkeit anjetzo ohne Allianz, Allianz so durch Gegenallianz unterbrochen, ohne impartialität und jedermann gefälligen Zweck nicht zuwege zu bringen … Es wird aber die schwere Verantwortung für Gott und der verständigen Posterität denen aufn Hals liegen, deren Affekte oder Fahrlässigkeit die remedia ausgeschlagen, ja den Untergang acceleriert haben." (Pol. Schr. I, S. 99 und 147f.)

Leibniz' Mahnung zu politischer Vernunft blieb vergeblich. Die partikularen Interessen der deutschen Fürsten siegten über alle Ansätze einer vernünftigen Reichspolitik, die die Voraussetzung für eine gedeihliche ökonomische Entwicklung Deutschlands gewesen wäre. So blieb die Mitte Europas politisch rückständig und wirtschaftlich unterentwickelt.

Der Aufschwung der deutschen Staaten wurde einem übersteigerten Machtanspruch und Prestigebedürfnis geopfert, deren größtes Streben es war, im europäischen Mächtekonzert mitzuspielen, um vielleicht da oder dort einen kleinen territorialen Zuwachs, eine wenig bedeutungsvolle Rangerhöhung zu erlangen. In den Wind gesprochen blieb jener Grundsatz der Leibnizschen Staatslehre, der auf die Identität von Staat und Gesellschaft abzielt: „Demnach muß man vor allen Dingen dieses zum Grund setzen und den hohen Häuptern wohl vorbilden, daß der Obrigkeit wahres Interesse oder Staatszweck und der Untertanen Wohlfahrt ganz unzertrennlich sein." (Pol. Schr. II, S. 104ff.)

Die „deutsche Misere" bot einer großzügigen politischen und ökonomischen Planung (wie sie dem Gesellschafts- und Bildungspolitiker Leibniz vorschwebte) keinen Raum.[17]

7. Leibniz und Peter der Große

Um so lieber griff er nach einer Gelegenheit, den planvollen Aufbau eines großen Reiches beeinflussen zu können, als der russische Zar, Peter der Große, in Deutschland weilte und Kontakt mit ihm aufnahm. Lange dauerte das, nachdem Leibniz auf ihn und die Problematik des Aufbaus des russischen Reiches aufmerksam geworden war. 1697 erwähnte Leibniz, sogleich mit gespanntem Interesse, zum erstenmal den Zaren anläßlich dessen inkognito unternommener Studienreise nach Westeuropa. Erst 1711 aber kam es zu einer persönlichen Begegnung

des Philosophen und des Monarchen, die dann allerdings folgenreich war. Von da an war Leibniz eine feste Größe in der Osteuropa-Politik des Westens, aber auch in der Westpolitik Rußlands. Erstmals gelang ihm hier der Sprung in die große Politik, die – wenn auch nicht maßgebliche, so doch mindestens selbständige und unüberhörbare – Beteiligung an der Gestaltung des Weltgeschehens. Und es war für Leibniz eine tiefe Befriedigung, daß sein Einsatzpunkt nun nicht bei der nur kurzfristig planenden, auf dynastische Interessen orientierten Kabinettsdiplomatie der europäischen Staaten lag, sondern auf den großräumig und langfristig disponierenden Aufbau des russischen Riesenreiches Bezug nahm, als dessen Vorzug er wiederholt rühmte, daß es durch keine fixen Traditionen belastet sei, sondern nach rein rationalen Gesichtspunkten organisiert und entwickelt zu werden vermöge.

Die Reformen Peters haben Leibniz' Rußlandbild wesentlich gewandelt. In seiner Denkschrift über die Thronfolge in Polen von 1669 hatte er vor Rußland als einer Bedrohung des europäischen Gleichgewichts gewarnt und in dem unzivilisierten, halb barbarischen Lande des Ostens eine Gefahr für die europäische Kultur gesehen. Gewiß ist dieser negative Aspekt in der Denkschrift stärker betont, als es in der Sache selbst lag, eben um den Prätendenten Brandenburgs und Bayerns, den Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg, dem polnischen Adel schmackhaft zu machen, was die Aufgabe seines Memorandums war. Dennoch stand hinter den Übertreibungen das echte Gefühl der Unheimlichkeit, das ein Machtkoloß vom Ausmaß Rußlands dem Europäer einflößen mußte, solange er als etwas ganz anderes, als uneuropäische und widereuropäische Fremdmacht, in Erscheinung trat. Mit Peter änderte sich das nun. Seine Reformen liefen darauf hinaus, den Anschluß an die westliche Zivilisation zu gewinnen, und in der Tat gab er den Anstoß zu einer Entwicklung, in deren Verlauf Rußland bei Wahrung der ihm eigenen Schwergewichte sich europäisierte und dem europäischen Geiste öffnete. Leibniz erkannte früh genug, daß dieser Prozeß ebenso zur Einbeziehung Rußlands in die westeuropäische Politik führen mußte, wie zuvor die asiatische Andersartigkeit den Ausschluß daraus gebot. Leibniz erkannte auch die ungeheuere Chance, die eine Übertragung des höheren europäischen Produktionsniveaus auf das im primitiven Feudalismus befindliche Ost-Reich bot. Der von Peter erstrebte und durchgesetzte Absolutismus, der die feudale Fronde ebenso brach, wie dies mehr als einhundert Jahre zuvor in Frankreich geschehen war, schuf

die einmalige Gelegenheit, unvorbelastet von Rücksichtsnahmen auf Gewordenes und Bestehendes einen Staatsaufbau in die Wege zu leiten, der ökonomische Aufbesserung mit großzügiger Wirtschaftsplanung kombinierte und die von Leibniz intentionierte Theorie-Praxis-Einheit verwirklichte.[18] Leibniz' Vorschläge an den Zaren sehen in koordiniertem Zusammenspiel vor: Hebung der Landwirtschaft, des Bergbaus, des Handwerks, Anlage von Kanälen und Verkehrswegen, Austrocknung von Sümpfen, Errichtung von Fremdenkolonien, Aufbau des Erziehungswesens von Elementarschulen bis zu Akademien, Einrichtung von Druckereien, Bibliotheken, naturkundlichen Sammlungen, Bereitstellung von Anschauungsmaterial technischer und künstlerischer Art.[19] Leibniz' immer wieder vorgetragenes Programm, die weiten Gebiete Rußlands in ethnologischer und linguistischer Hinsicht zu erforschen, resultierte sicher nicht nur aus seinem eigenen Interesse an diesen Fragen, sondern auch aus der Einsicht, daß der Völkervielzahl Rußlands keine zentralistische großrussische Politik oktroyiert werden kann, sondern auf die nationalen Besonderheiten Rücksicht genommen werden muß.

Mehrere ausführliche Denkschriften hat Leibniz für Peter ausgearbeitet. Er hat dem Zaren in einer ausgedehnten Audienz am 30. Oktober 1711, nach der er auch noch zur kaiserlichen Tafel zugezogen wurde, seine Ideen vorgetragen und größtes Verständnis dafür gefunden, derart, daß der Zar ihm die Kodifizierung des neuen russischen Gesetzbuches übertragen wollte. Leibniz traf dann den Zaren zum zweitenmal 1712 in Karlsbad und mußte ihn nach Teplitz und Dresden begleiten. Auf dieser Reise hatte er Gelegenheit, ausführlich mit Peter die Umgestaltung und Neugestaltung des russischen Reiches zu besprechen. Es folgte die ehrenvolle Ernennung zum kaiserlich russischen Geheimen Justizrat mit einer anerkennenden Dotierung. In dieser Eigenschaft, das heißt in seiner Doppelfunktion als hannoverscher und russischer Staatsbeamter, schaltete sich Leibniz dann in die Verhandlungen zwischen dem deutschen Kaiser und dem russischen Gesandten ein, die einer Allianz im spanischen Erbfolgekrieg galten. Der Friedensschluß von Utrecht 1715 machte die Verhandlungen allerdings gegenstandslos, jedoch hatte Leibniz es verstanden, Rußland damit erstmals ins europäische Kräftespiel zu bringen. Er bereitete damit eine Mächtekonstellation vor, wie sie dann im Bündnis Maria Theresias und der Zarin Elisabeth, in der österreichisch-russischen Allianz von 1809, in

dem gemeineuropäischen Zusammenschluß gegen Napoleon 1813 und in der Heiligen Allianz ihre kontinuierliche Fortsetzung fand.

Leibniz konzipierte damit als erster die politische Konstellation der nächsten Jahrhunderte. Nachdem sein Plan einer europäischen Interessenharmonie, die die Gegensätze zwischen Habsburg und Frankreich aus dem Wege geräumt hätte, gescheitert war, entwickelte er nun die Idee eines Gleichgewichts, das die französischen Hegemoniewünsche auf dem Kontinent eindämmen und Österreich-Ungarn in seiner Schutzfunktion gegen die Türken entlasten sollte. Dem ersten Zweck diente ein Freundschafts- und Stillhalteabkommen zwischen Kaiser und Zar, also eine Art Rückversicherungsvertrag,[20] dem zweiten ein Beistandspakt beider gegen das Osmanische Reich, der Rußland den Weg zum Balkan und Österreich den Zugang zur Adria öffnen und sichern sollte. In diesen Plänen erwies sich Leibniz als ein weit vorausschauender, einfallsreicher Diplomat von europäischem Rang, dessen Grundideen den Gegebenheiten des politischen Raums zwischen Ural und Atlantik gerecht wurden und eine friedliche, von wohlverstandener Übereinstimmung der Interessen beherrschte Kompossibilität der Mächte zum Ziel hatten. Daß Leibniz derart Rußland in seine Pläne einbezog, beweist seinen Sinn für Kommendes, für die Zukunft, mit der die Gegenwart schwanger geht (um eine seiner eigenen Formulierungen zu gebrauchen); es hat seinen letzten persönlichen Grund wohl jedoch in der Faszination durch Peter den Großen, in dem Leibniz einen „heros“, einen „großen Menschen und Fürsten“ erblickte. „Mein ganzer Ehrgeiz hat einzig darin bestanden, einen großen Fürsten zu finden, der mehr als gewöhnliche Einsichten hat, und ich glaube, daß es in den menschlichen Dingen nichts so Schönes und Edles gibt, als eine große Weisheit, die mit einer großen Macht verbunden ist.“[21] Das war der Wunsch des dreißigjährigen Leibniz; in Peter dem Großen glaubte er ihn erfüllt zu finden.

Leibniz’ erste Berichte über sein Zusammentreffen mit dem Zaren stehen ganz unter dem gewonnenen Eindruck, hier einer Herrscherpersönlichkeit begegnet zu sein, deren Format über das der gewöhnlichen Potentaten hinausging. Man muß dabei daran denken, daß Peter sich für Leibniz ja von der Zahl der deutschen Duodezfürsten abhob, die er im nächsten Umgang kannte und die – selbst wenn sie gewollt hätten – nicht über die Enge ihres kleinstaatlichen Zwerggebietes hinauszudenken in der Lage waren. Vor dieser Folie mußte das Relief des

Zaren besonders plastisch wirken. Leibniz' Zusammentreffen mit Peter in Torgau hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Begegnung Goethes und Napoleons in Erfurt. Beide standen im Dienste eines deutschen Kleinfürsten; beiden war die Kleinlichkeit der deutschen Hofatmosphäre, der Intrigenkämpfe um Nichtswürdigkeiten, das Scheitern an der deutschen Misere aus ureigenster Erfahrung bekannt. Beide treten dann auf einmal einem in großen Entwürfen denkenden und planenden Herrscher von Persönlichkeitsrang gegenüber und sind fasziniert, vielleicht über Gebühr, was aber durch den Kontrast verständlich ist. Hegel, der allerdings Napoleon nie persönlich entgegentreten konnte, empfand dasselbe. Es ist eine Notwendigkeit der deutschen Historie in jenen Jahrhunderten, daß die Idealbilder staatspolitischer Größe nur aus dem Ausland zu importieren waren. Leibniz macht darin keine Ausnahme.

1 Peter R. Rohden, *Französische Geschichte*, Leipzig 1943, S. 96.

2 Zitiert nach Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. III, G. W. Leibniz, Leben, Werke und Lehre, Heidelberg [5]1920, S. 56.

3 Siehe Gerhard Krüger, *Leibniz*.

4 Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 70.

5 Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 71, zählt auf: „Es muß ein Mann aus bekanntem Geschlecht sein, er darf nicht durch einen Vizekönig regieren, er soll katholisch sein und nicht erst um der Krone willen katholisch werden. Auch daß er gerecht und klug sein müsse, wird genau bewiesen. Soll der zu wählende König dem Lande nützen und Gutes tun, so muß er dazu die Macht, den Willen und den Verstand haben; er hat die Macht als König, den Willen, wenn er gerecht ist, und den Verstand, wenn er klug ist: also muß er klug sein … Er soll erfahren sein, der lateinischen Sprache kundig, kein Knabe, rüstig an Körperkraft, noch klüger an Geist, reif an Jahren, geduldig und leutselig, friedliebend, nicht kriegerisch gesinnt, keiner Familie angehörig, die Unruhen stiftet, nicht gewalttätig gegenüber den Protestanten und Griechisch-Katholischen, nicht an despotisches Regiment gewöhnt, wahrhaft wohlwollend, dem christlichen Europa willkommen, er darf Polen nie verletzt haben, keinem Staat feindlich sein, kein Gegenstand vielseitiger Abneigung, nicht mächtig, auch nicht Freund fremder Machthaber, keiner der benachbarten Fürsten, auch kein armer Fürst, noch weniger Untertan eines anderen, nicht gestützt auf fremde Hilfe, nicht durch persönliche Verpflichtungen an irgend jemand gebunden, nicht König eines anderen Reichs usw."

6 Und dazu H. H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*.

7 Zur Perspektivität als metaphysischem und erkenntnistheoretischem Prinzip vgl. Kap. 6.

8 Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 7f.

9 So Franz Mehring.

10 Vgl. Paul Ritter, Leibniz' Ägyptischer Plan, *Leibnizarchiv*, Bd. I, Darmstadt 1930.

11 Brief Pomponnes an den kurmainzischen Gesandten vom 21. Juni 1972; vgl. Guhrauer, Kurmainz in der Epoche von 1772, S. 294. Zitiert nach Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 89.

12 Der „Ägyptische Plan" als Instrument einer politischen Harmonie der verfeindeten kontinentalen Großmächte ist ganz und gar eurozentristisch: Die Kompossibilität der Interessen Frankreichs und Habsburgs, die Koexistenz der europäischen Staaten soll auf Kosten der Konfrontation mit dem Osmanischen Reich, durch Ableitung der Aggression auf den Orient hergestellt werden: Frieden durch Verlagerung des Kriegs an die äußeren Grenzen – analog der pax Romana der römischen Kaiserzeit.

13 Hermann Aubin wertet das „Bedenken kaum als einen Reichsreformplan" und sieht darin nur ein „augenblickliches Auskunftsmittel, … wesentlich von den Sorgen des Mainzer Kurstaats eingegeben" (Leibniz und die politische Welt seiner Zeit, in: *Hamburger Vorträge*

aus Anlaß von Leibniz' 300. Geburtstag, S. 128). Andererseits muß er zugeben: „Es ist der umfassendste und am weitesten durchgearbeitete Entwurf zu einer Stärkung des Reichsbaues, den die Zeit der absoluten Fürstenmacht des 17. und 18. Jahrhunderts hervorgebracht hat"; ebenda, S. 127f. Damit geht Aubin jedoch, wie mir scheint, an dem eigentlichen Motiv, das Leibniz bewogen hat, seinen Plan auszuarbeiten, vorbei. Natürlich mußte er ihn auf die politische Sachlage abstellen und von den Gegebenheiten ausgehen. Daß er jedoch den Augenblick der gemeinsamen Notlage dazu benutzte, den Fürsten eine institutionelle Stärkung des Reiches abzunötigen, die von Dauer sein sollte, beweist realpolitisches Denken, das über die momentane Situation hinausgeht. Hierin nur eine taktische Nothilfe sehen zu wollen, geht am Kern Leibnizschen Denkens vorbei. Aubin argumentiert: „Einen Reichsreformplan wagt man das ‚Bedenken' nicht zu nennen … (Es) gelangt in der Tat nur neben und als Ersatz für den nicht mehr genügenden Reichsapparat zu einem Fürstenbund mit dem Kaiser an der Spitze, eingeschoben in die Lücken der Reichsverfassung, aufgebaut auf Freiwilligkeit und Eigeninteresse und derart den souveränitätsstolzen Fürsten nicht ohne schlaue Nachhilfe schmackhaft gemacht … Man braucht gar nicht von den Anforderungen auszugehen, die zentralistische Neigungen einer späteren Periode an den deutschen Nationalstaat stellten, man braucht nur in Leibniz' eigener Zeit den Vergleich mit den vorausgeeilten Westmächten zu ziehen, um zu erkennen, daß Leibniz noch vor dem halben Wege zur Wiedergesundung des Reiches stehengeblieben war, die Lösung eher umging und den tiefen Gegensatz des Ganzen und der Teile unversöhnt ließ" (S. 128f.). Was Aubin hier als Beleg für den temporären Notlösungscharakter des Leibniz-Planes ansieht, ist in Wirklichkeit gerade der Beweis dafür, daß Leibniz an eine Dauerverfassung gedacht hat. Wir haben ja schon früher gesehen, daß das Auswägen der Interessen, ihre Abstimmung aufeinander zu einer Harmonie von Kompossibilitäten für Leibniz die Garantie dafür war, daß ein Organismus, im staatlichen Leben mithin eine Organisation, beständig zu sein und reibungslos zu funktionieren vermag. Eine solche Art des Zusammenhangs stellte Leibniz sich auch bei dem proponierten Reichsbund vor. Die Maßstäbe der westeuropäischen Mächte anzulegen ist ein absolut unhistorischer Gesichtspunkt, weil bei diesen eben andere staatsrechtliche und ökonomische Voraussetzungen vorlagen, die eine Überwindung des Partikularfürstentums möglich gemacht hatten (zu einer Zeit, als der Absolutismus sich erst aus dem Feudalismus heraus entwickelte). In Deutschland existierten nun aber einmal die selbständigen souveränen Territorien, und sie waren schlechterdings nicht mehr zu beseitigen; man mußte mit ihnen rechnen, wenn man eine Stärkung des Reiches anstrebte.

14 Dieser letztere Vorschlag von Leibniz ist dann – als einziger seines „Bedenkens" – in die Reichsdefensionsordnung von 1681 aufgenommen worden.

15 Kurt Huber, *Leibniz*, S. 111 und 314ff. Huber ist unter den neueren Leibniz-Forschern derjenige, der am stärksten auf die politisch-diplomatische Tätigkeit des Philosophen Wert gelegt hat. Auch er aber unterliegt der Legende vom „Träumer" Leibniz, der sich in den Realitäten verschätzte, während doch in der Tat Leibniz alles getan hat, um die Realitäten in seinen staatspolitischen Kalkül aufzunehmen. Wenn Leibniz nicht zu Wirkung kam, so liegt das nicht an der Wirklichkeitsfremdheit des Gelehrten, sondern daran, daß ihm, dem Außenseiter, die Klassengrundlage fehlte, auf der er sein politisches Wollen zur organisierten Stoßkraft hätte formieren können. Es wäre lohnend, in dieser Hinsicht Leibniz' politisches Wirken in Hannover mit Goethes ministerieller Tätigkeit in Weimar zu vergleichen.

16 Zu Hegels Versuch, politische Aktivität zu entfalten, und zu dem Scheitern dieses Versuches vgl. W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankfurt a.M. 1955. Eine Analyse der verschiedenartigen Ansätze politischer Wirksamkeit bei Leibniz und Hegel und des verschiedenartigen Geschicks beider deutscher Philosophen als politischer Publizisten würde die historische Differenz zwischen ihnen im Prozeß der bürgerlichen Ideologieentwicklung erhellen.

17 Das gilt noch für das ganze 18. Jahrhundert. Vgl. Nicolao Merker in *L'illuminismo Tedesco*, Bari [2]1974.

18 Vgl. zu dem Problem insgesamt: Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, Berlin 1946; Ernst Benz, *Leibniz und Peter der Große*, Berlin 1947. Dort auch weitere Literatur, bei Liselotte Richter vor allem ein Verzeichnis der auf Rußland bezüglichen Manuskripte im Leibniz-Archiv zu Hannover.

19 Vgl. Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, S. 45 u. ö.

20 Leibniz schreibt darüber an die Kurfürstin Sophie: „Eure Kurfürstliche Hoheit werden es außerordentlich finden, daß ich in gewisser Weise der Solon Rußlands sein soll, wenn auch nur von fern, d.h. der Zar hat mir durch seinen Großkanzler, den Grafen Golofink, sagen

lassen, daß ich die Gesetze umändern und die Verordnungen über das Recht und die Justizverwaltung entwerfen soll.“ (Zitiert nach dem französischen Originaltext bei Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, S. 51; dt. von H. H. Holz.)

21 Zitiert nach Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, S. 45.

15. MEDIZIN, WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE

„Man soll keinen Hypothesen zustimmen, bevor nicht aus ihnen Verbesserungen und nützliche Anwendungen in der Medizin und Technik abgeleitet werden können.“[1*]

1. Der Zustand der Medizin am Anfang der Neuzeit

Man macht sich heute kaum mehr eine Vorstellung davon, wie nachdrücklich die Erkenntnisbemühungen im 16. und 17. Jahrhundert auf die praktische Anwendung gerichtet waren, die das Wissen von Naturzusammenhängen in der Medizin finden könnte. Die Tatsache, daß die sog. „wissenschaftliche Revolution“ am Anfang der Neuzeit durch einen „Paradigmenwechsel“ in Astronomie und Physik geprägt wurde, der eine grundsätzliche Veränderung des Weltbildes bewirkte,[2] verdeckt die in vielen anderen Lebensbereichen virulenten Probleme, die ein praktisches Erkenntnisinteresse weckten und Forschungsrichtungen steuerten. Der größte Teil der 5. Abhandlung von Descartes *Discours de la méthode* (1637) ist der Funktionsweise des lebendigen, vorab des menschlichen Organismus gewidmet,[3] und in der 6. Abhandlung sagt Descartes deutlich, eine weitergehende Erforschung der Natur sei zu wünschen – „hauptsächlich auch um der Erhaltung der Gesundheit willen, die zweifellos das erste Gut und die Grundlage aller andren Güter dieses Lebens ist. Hängt doch selbst der Geist so sehr vom Temperament und der Anordnung der Organe des Körpers ab, daß, wenn es möglich ist, ein Mittel zu finden, das ganz allgemein die Menschen klüger und tüchtiger macht, als sie bisher gewesen, man dies, wie ich glaube, in der Medizin suchen muß“.[4]

Allerdings müsse man zugeben, daß in der Medizin „alles, was man darin weiß, fast nichts ist im Vergleich zu dem, was noch zu wissen übrig bleibt. Man könnte sich vor einer Unzahl Krankheiten des Körpers wie der Seele hüten und vielleicht selbst die Schwäche des Alters

überwinden, wenn man genügend ihre Ursachen und alle Hilfsmittel erkennen würde, mit denen die Natur uns versehen hat“.[5] Also habe er den Entschluß gefaßt, sein „ganzes Leben auf die Erforschung einer so notwendigen Wissenschaft zu verwenden“.[6]

Allerdings spielt in den ersten Wissenschaftssystematiken der nachreformatorischen Zeit die Medizin nur eine ganz untergeordnete Rolle. Bei Johann Heinrich Alsted, der als erster eine Enzyklopädie der Wissenschaften entwarf,[7] kommt in der Tafel der Disziplinen die Medizin überhaupt nicht vor; sie ist ein Unterteil der Lehre von den Körpern (Somatologie), die die organischen wie anorganischen umfaßt, und es wird ausdrücklich von ihr gesagt: „Alle ihre Prinzipien können unmittelbar in der Physik aufgezeigt werden“.[8] Ihr Erkenntnismodus ist ein minderer – sie ist eine „disciplina stochastika“ und „Gesundheit wird nicht immer durch die medizinische Kunst herbeigeführt“,[9] weshalb sie unter dem Rang der Wissenschaften steht, deren Aussagen als notwendig wahr begründet werden können.

In der Tat waren es die Fortschritte in der Physik und damit zusammenhängend in den technischen Fertigkeiten, die zur Steigerung der Produktivität und des Wohlstandes führten. Wenn man in einer sehr laxen Diktion von einer Wissenschafts- und Forschungspolitik der Fürsten im 17. Jahrhundert sprechen mag, so richtete sich diese – neben der Verbesserung von Waffen und Verteidigungssystemen – vorwiegend auf produktivitätssteigernde Erfindungen und deren technische Nutzung.[10] Was die Menschen im Alltag jedoch bedrohte und bedrückte, war die relative Hilflosigkeit gegenüber Krankheiten und körperlichen Gebrechen aller Art. Die medizinische Praxis hatte mit dem Fortschritt der Mechanik nicht Schritt gehalten, die umstandslose Übertragung von Denkweisen der Physik und von mechanischen Modellen auf das Verständnis von Lebewesen und Lebensprozessen erlaubte zwar die weltanschauliche Homogenisierung der Wissenschaften und die Ausbildung eines einheitlichen Wissenschaftsbegriffs, aber half dem Arzt bei der Behandlung von Krankheiten wenig. In der Praxis mußte die Abbildung organischer Vorgänge, die am Patienten beobachtet wurden, auf mechanische Modelle über viele begriffliche Hilfskonstruktionen, die Wissenslücken zu überbrücken hatten, vollzogen werden. Willkürliche Hypothesen, die von Fall zu Fall und von Arzt zu Arzt verschieden sein konnten, weil das gesicherte Wissen zu weitmaschig für die komplexen Phänomene war, dominierten die ärztliche Kunst; akademische

Anmaßung und Scharlatanerie waren die komplementären Folgen.

Johann Burkhard Mencke, der Sohn und Nachfolger von Otto Mencke, dem Begründer und Herausgeber der *Acta Eruditorum*, des Organs der deutschen gelehrten Welt, fand in seinen beiden akademischen Reden über die „Scharlatanerie der Gebildeten“ bittere Worte über die Ärzte, „denen dieses Laster der Scharlatanerie höchst vertraut und ganz und gar eigen sei“,[11] und er zitiert Charles Patin aus der berühmten Pariser Ärztefamilie,[12] der auf die Frage, welche Wissensgebiete zur Medizin gehörten, „nach herrschender Lehre die vier Hauptteile *Physiologie, Pathologie, Semiotik* und *Therapeutik* aufzählte und selbst als fünften die *Scharlatanerie* hinzufügte, die er den ersten von allen nannte“.[13] Und Mencke ergänzt, um den Ärzten Gerechtigkeit geschehen zu lassen: „Wir verkennen nicht, daß einige der besten von den Söhnen Aeskulaps eingestehen, wie unsicher, trügerisch und schlüpfrig diese Kunst ist, da sowohl die Ursachen der Krankheiten sehr unsicher sind, als auch die erprobtesten Heilmittel die Hoffnung des Arztes oft täuschen“.[14]

2. Monadologische Voraussetzungen im Medizinverständnis von Leibniz

So etwa stellte sich das Bild der Medizin für einen kritischen Beobachter wie Leibniz dar. Schon 1671, in seiner frühesten Denkschrift für die Gründung einer wissenschaftlichen Sozietät in Deutschland, vermerkt er das Auseinanderklaffen zwischen dem Fortschritt der Naturwissenschaften und dem Stand der ärztlichen Versorgung, in deren Praxis von den Erkenntnissen der Naturforschung kein Gebrauch gemacht werde:

„Wie denn die Medizin der neu gefundenen vasorum lacteorum und lymphaticorum der circulation und so vieler anderer ductuum, auch des von der Chemie in der Natur angezündeten Lichts bisher noch wenig gebessert ist, und methodus medendi dergestalt bei denen nur allein geldesbegierigen Praktikern in so schlechten Stande geblieben, als er zuvor jemals gewesen“.[15]

Ungeachtet der immer wieder von Leibniz erhobenen Forderung, die praktische Medizin auf den Stand der naturwissenschaftlichen Forschung der Zeit zu bringen, hat er gegen die Phantastik empirisch ungenügend oder gar nicht begründeter Hypothesen den Wert des überlieferten Erfahrungswissens hochgehalten. Er lobte an „dem berühmten

Cardanus“, einem der großen Ärzte und Naturforscher am Anfang der Neuzeit, er habe seine beste Wissenschaft „von Vaganten, alten Weibern, Laboranten und dergleichen Leuten zusammengelesen, dessen er sich selbst gerühmt; und ich bin der Meinung, daß wir ihm deswegen viel zu danken, indem er viel Stückchen aufgezeichnet und zu gemeinem Besten erhalten, so sonst verloren gangen. Und hätte Scaliger, der ihm dies übel deuten will, vielleicht besser getan, wenn er, als er über den Theophrastum de plantis geschrieben, mehr mit Kräutermännern und Gärtnern als Aristoteles und Platon umgegangen wäre“.[16]

Das klingt gegenüber der akademischen Schulphilosophie nicht sehr freundlich, obwohl Leibniz doch sonst die strenge Begriffstradition der klassischen Wissenschaft, gerade Aristoteles und Platon, gegen einen platten Empirismus von „trial-and-error“ zu bewahren trachtete. An der Masse medizinkritischer Äußerungen in jener Zeit kann man den Unmut der von Krankheiten geplagten Menschen ermessen, die den neuen Wissenschaftsgeist nur langsam in die Schulmedizin eindringen sahen. Offenbar hatten die evidenten Fortschritte in der Anatomie – deren bekanntestes Dokument das Lehrbuch des Vesalius ist, die aber von vielen namhaften Vertretern der Universitäten von Padua und Bologna in zahlreichen Details vorangebracht wurde – noch keine deutliche Verbesserung des allgemeinen Gesundheitszustandes der Bevölkerung bewirkt, obwohl zum mindesten die Chirurgie von diesen Erkenntnissen rasch profitieren konnte. Die Differenz zwischen der chirurgischen und der internistischen Kunst der Ärzte hat Leibniz in einem Briefe an den Cartesianer Denis Papin, der im Dienste der wissenschaftsfreundlichen Landgrafen von Hessen stand, angesprochen:

„Sie haben recht, mein Herr, wenn Sie die Chirurgie für den sichereren Teil der Medizin erklären; man sieht dort, was man tut. Die innere Medizin ist nach meiner Ansicht eine Kunst wie das Spielen mit Würfeln, wo die Geschicklichkeit viel, der Zufall aber noch mehr ausmacht. Das Übel ist hier, daß die Ärzte keine Sorgfalt aufwenden und nicht die tausend kleinen Beobachtungen benutzen, welche bereits gemacht sind“.[17]

Natürlich paßte die experimentelle, durch die Autopsie an Leichen geübte Anatomie besser in das mechanistische Paradigma der nachgalileischen bzw. nachcartesischen Wissenschaft, während es für die mannigfaltigen Interdependenzen physiologischer Prozesse im Organismus noch keine zulänglichen Modellvorstellungen gab. So

blieben die auf neuplatonische Metaphysik zurückgehende Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie[18] einerseits und die nicht sehr präzise Lehre von „Lebensprinzipien“ oder „Vitalkräften“ “ andererseits das konzeptionelle Instrumentarium, mit dem die innere Medizin arbeitete.

Dagegen hat Leibniz nun allerdings mit Nachdruck die neue Wissenschaftsgesinnung geltend gemacht. Er insistierte darauf, daß auch jede Beschäftigung mit dem lebendigen Organismus „das große Prinzip der Physik in seiner ganzen Strenge und Allgemeinheit aufrechterhält, wonach ein Körper niemals eine andre Änderung in seiner Bewegung erfährt, als durch einen andren in Bewegung befindlichen Körper, der ihn stößt: Corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto. Dieses Gesetz ist bisher von all denen verletzt worden, die Seelen oder andre immaterielle Prinzipien zugelassen haben“ (G VI, S. 541).[19]

Interpreten, die Leibniz für einen spiritualistischen, gar mystischen Traditionsstrang in der deutschen Naturphilosophie in Anspruch nehmen und ihn gar in einer direkten Deszendenz von Paracelsus sehen,[20] übersehen geflissentlich jene häufigen Außerungen in seinen Werken und Briefen, die ihn durchaus auf dem Boden der zeitgenössischen mechanistischen Physik zeigen.

Tatsächlich wollte Leibniz um keinen Preis hinter den Stand der naturwissenschaftlichen Forschung seiner Zeit und das ihr zugrunde liegende Wissenschaftsverständnis zurückfallen. Die Einheit der Welt unter dem Gesetz der Erhaltung der Kraft[21] ließ okkulte Agentien und immaterielle Einwirkungen nicht zu. Was Leibniz jedoch nicht befriedigte, war die Reduktion energetischer Prozesse auf mechanische Massenbewegung, die letztlich eine atomistische Struktur des Universums implizierte.[22] Die *philosophische Einsicht*, daß ein Universum aus disparaten Teilen nicht denkbar sei, erforderte andere *physikalische* Modelle.

Es gehörte zur neuzeitlichen Wende in den Wissenschaften, ausgehend von der spezifischen Methodik der experimentellen Naturerkenntnis,[23] daß das klassische aristotelische, von der gesamten Scholastik übernommene Schema der vier Ursachentypen – causa materialis und formalis, causa efficiens und finalis – auf die causa efficiens, die Wirkursache, beschränkt wurde, die allein als Ursache der Bestimmung eines Folgezustands durch seine Antezedentien gilt.[24] Wie Josef König richtig bemerkte, ist für diesen Ursachebegriff konstitutiv, „daß es zum

Wesen der Wirkursache gehört, daß sie Ursache der Veränderung eines im Prinzip identifizierbaren ‚Dinges' ist".[25] Genau dieses Denkmuster liegt dem mechanistischen Verständnis von Naturprozessen zugrunde: Die Einwirkung einer Substanz A bewirkt die Veränderung des Zustands einer anderen Substanz B – und die Isolierung dieser zweistelligen Beziehung in der Beschreibung von beobachteten Veränderungen macht auch eine analytisch verfahrende Naturwissenschaft erst möglich. Kant hat dieses methodologische Postulat als eine transzendentale Bedingung der Erkenntnis formuliert und von der Zeitfolge logisch unabhängig gemacht:

„Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter der Bedingung der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist … Der größte Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich … Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit ihrer Wirkung zugleich".[26]

Das Beispiel von Kugel und Kissen zeigt, wie die Beziehung als (mechanische) Wirkung eines Dinges (einer Substanz) auf ein anderes Ding (eine andere Substanz) gedacht wird. Die Ordnung der Analogien der Erfahrung in der *Kritik der reinen Vernunft*, die von der Substanzialität ausgeht, die Verknüpfung der Substanzen in der Kausalität denkt und dann erst in der Gleichzeitigkeit mehrerer aufeinander wirkender Substanzen die *Summe der Kausalreihen* aufeinander in Wechselwirkung bezieht, ist eine elaborierte Form des Mechanismus der Substanzen.[27] Die Konstruktion der *causa efficiens* als eine asymmetrische zweistellige Beziehung erlaubt auch nur die Einsinnigkeit der Richtung der Kausalreihe, wie es in § 46 der *Kritik der Urteilskraft* statuiert wird:

„Die Kausalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursachen voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Kausal Verbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*)."[28]

Während Kant also noch dem Verfahren der Experimentalphysik folgt und dieses zum Schema der Verstandeserkenntnis macht, bildet sich (schon vor Kant) mit und seit Leibniz eine davon wesentlich verschiedene

Vorstellung vom *nexus rerum* aus: diejenige nämlich, die die Kausalität nur als einen artifiziell-analytischen Sonderfall der allgemeinen Wechselwirkung begreift und das System der Koexistenz der Substanzen nicht unter dem Schema der Einwirkung, sondern des funktionalen Zusammenhangs darstellt. Das Paradigma dieser Vorstellung ist nicht der mechanische Stoß (zum Beispiel des Stocks auf die Billardkugel) oder Druck (zum Beispiel der Kugel auf das Kissen), sondern des Organismus als Funktionsganzes.

Nun konnte Leibniz für die Ausarbeitung eines funktionalen Ganzheitskonzepts auf naturphilosophische Weltbildentwürfe der Renaissance zurückgreifen, in denen ein organizistisches Verständnis des Kosmos vorgebildet ist. Die seit Nicolaus Cusanus formelhaft festgelegten Topoi *omnia in omnibus* (oder auch *omnia ubique*) und *tota in toto et tota in qualibet parte* (oder auch *totum relucet in omnibus*) waren geläufige Erklärungsmuster für die spekulative Einheit des komplexen Mannigfaltigen.[29] Es würde jedoch zu einem völligen Mißverständnis der Leibnizschen Intention und seiner innovativen, für die weitere Wissenschaftsentwicklung ausschlaggebenden Transformation dieser Topoi führen, wollte man darin einfach eine Fortsetzung des neuplatonisch beeinflußten pantheistisehen oder anthropomorphisierenden Naturverständnisses sehen, wie es für die Renaissance charakteristisch ist und sich etwa in der These des Giordano Bruno äußert: *„Natura autem est Deus ipse aut divina virtus in rebus ipsis manifestata“*.[30] Das Entscheidende ist vielmehr, daß Leibniz unter Aufnahme von Denkmustern der Renaissance-Naturphilosophie eine Erweiterung des nachgalileischen Wissenschaftsparadigmas vornimmt, die dessen grundlegende Neuerungen bewahrt, aber auf eine komplexere Wirklichkeit in Weltmodellen hin überschreitet.[31] Die *philosophische* Hypothese eines wechselwirkenden Zusammenhangs von allen mit allem, der empirisch nicht oder jedenfalls nicht erschöpfend rekonstruiert werden kann, darf indessen nicht als Notbehelf gebraucht werden, um unbegriffene Naturvorgänge auf eine den Naturgesetzen zuwiderlaufende Weise zu deuten.

„Nach meinem System erfährt dieser Verlauf des körperlichen Geschehens innerhalb der Ordnung der Natur keine Änderung … Hierbei wird jeder Begriff des Wunders aus den rein natürlichen Ereignissen entfernt, vielmehr geht alles seinen geregelten, durchaus verständlichen Weg“ (G VI, S. 540f.).

In der physikalisch beschreibbaren Welt, dem ausgedehnten Universum, vollziehen sich Veränderungen auf eine Weise, die dem Gesetz der Erhaltung der Kraft entspricht und folglich gemäß den Prinzipien der Mechanik dargestellt und begriffen werden kann. Nur daß die tatsächlich wirkenden Kräfte in unendlich vielfältiger Weise aufeinander Einfluß ausüben, da jedes Element, jede Entität in dieser Welt zugleich selbst aktiv tätig und von der Tätigkeit anderer passiv betroffen ist.[32] Die Organizität des Universums konstituiert sich also über die Mannigfaltigkeit der Beziehungen der aktiv wirkenden einzelnen Substanzen.

An die Stelle einer substanzialistischen Auffassung vom Universum – wie sie sich etwa in der cartesischen Deutung des natürlichen Seins als *res extensa* oder in der Formel Spinozas *Deus sive substantia sive natura* ausdrückt – tritt bei Leibniz eine Modellierung unter dem Gesichtspunkt der Struktur eines Zusammenhangs. Ein aus einer sehr großen, prinzipiell unendlichen Vielheit von Entitäten bestehender Kosmos – der „Makrokosmos" – kann als Einheit, das heißt als System der Verknüpfungen, nur begriffen werden, wenn jedes Einzelne als aktive Wirkungsquelle, als Kraftpunkt gedacht wird, von dem ein Einfluß auf alle anderen ausgeht, der also im anderen eine Wirkung hervorbringt. Weil also prinzipiell jedes von allen anderen in unterschiedlichem Grade funktional abhängig ist, kann Leibniz sagen, jede Substanz sei ein Spiegel der ganzen Welt. Und da jede Veränderung, die von A in B, C, D usw. hervorgerufen wird, ja auch eine veränderte Aktivität von B, C, D usw. nach sich zieht und diese Aktivitäten auf A zurückwirken, befindet sich das Weltall in einem ständigen Austausch von Einwirkungen, die nach Art einer universellen Rückkopplung beschrieben werden können.[33] (Nobert Wiener hat die Anlehnung der Kybernetik an das Leibnische Monadenmodell ausdrücklich festgestellt). Diese unüberblickbar vernetzte Mannigfaltigkeit von Wechselwirkungen kann auch als Informationsfluß dargestellt werden,[34] als dessen Folge sich ununterbrochen Restrukturierungen in den einzelnen Substanzen bzw. im Verhältnis der Substanzen zueinander ergeben. Der Weltlauf ist ein Prozeß dauernder Umformung.

Diese Verfassung der Wirklichkeit, dergemäß der Kosmos als eine Art lebendige Ganzheit oder Organismus aufgefaßt werden kann, wiederholt sich nun im Kleinen, im „Mikrokosmos" der Lebewesen.

„Die Forschungen der jüngsten Zeit haben uns gelehrt und die

Vernunft bestätigt es, daß die Lebewesen, deren Organe uns bekannt sind, das heißt die Pflanzen und die Tiere, nicht aus einer Fäulnis oder einem Chaos stammen, wie die Alten geglaubt haben, sondern aus *vorgeformten* Samen und folglich aus der Umformung vorher existierender Lebewesen … Die Wesen wechseln nur die Teile, ergreifen sie und verlassen sie: das geschieht nach und nach über kleine, unwahrnehmbare Teilchen, aber ununterbrochen bei der Ernährung“.[35]

Die letzte Bemerkung zeigt, wie sehr Leibniz bei seinem Modell an reale Vorgänge im lebendigen Organismus gedacht hat. Als ganzer ist dieser nun ein Ausdruck der auf ihn einwirkenden Umwelt, und diese ist bei jedem zweckbestimmten Tun mit ihren Wirkungen und Rückwirkungen einzukalkulieren.

Das metaphysische Modell von Welt wird so zugleich zum Grundriß einer Strukturtheorie des Organismus (an der dann wieder das Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge orientiert wird). Diese einheitliche Strukturiertheit des Universums in allen seinen Teilen ist indessen nicht der Ausdruck einer – aus welchen mythologischen oder theologischen Gründen auch immer – angenommenen Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie,[36] sondern die Folge dessen, daß die einzelne Substanz stets als ein Spiegel der ganzen Welt deren Wirkungen – wenn auch in perspektivischer, das heißt standortbezogener, Projektionen in sich aufnimmt. „Denn da alles erfüllt ist, was alle Materie miteinander verknüpft sein läßt, und da im Erfüllten jede Bewegung nach dem Maße der Entfernung einfach Wirkung auf die entfernten Körper ausübt, derart, daß jeder Körper nicht nur durch diejenigen beeinflußt wird, die ihn berühren, sondern auch durch ihre Vermittlung noch diejenigen spürt, die wiederum jene ersten, von denen er unmittelbar berührt wird, ihrerseits berühren – so folgt daraus, daß diese Mitteilung über jede beliebige Entfernung hinwegreicht“.[37]

Die allgemeine ontologische Konzeption eines universellen Zusammenhangs, in dem jedes Einzelne erst durch seine Stellung in dem Strukturgefüge des Ganzen als das bestimmt wird, was es ist, dann aber auch einzigartig und keinem anderen vollkommen gleich ist, gilt gleichermaßen für sein Verständnis von der Medizin. Erkrankungen und deren Symptome dürfen nicht isoliert betrachtet werden, vor allem muß die Therapie auf die weiteren Rahmenbedingungen Rücksicht nehmen, innerhalb deren sich das Leben des Patienten abspielt. Diagnose und Therapie sind nicht einfach die Subsumption eines Falles unter ein

allgemeines Krankheits- und Behandlungsschema und dürfen – anders als in der Physik und ihren technischen Umsetzungen – nicht von den Besonderheiten der Umstände absehen, die die typologische Reinheit des Falles beeinträchtigen. Vielmehr ist jeder Mensch mit seinen Umweltbedingungen und Beziehungen als eine Ganzheit zu erfassen und die Behandlung von Krankheiten darauf abzustellen.[38] Schon deshalb ist so zu verfahren, weil angesichts der Komplexität der Relationen und Prozesse im lebendigen Organismus das Herauslösen eines isolierten Befundes gar nicht sinnvoll erscheint. Dennoch vermeidet Leibniz auch hier den Rückfall in ein bloß intuitivistisches Vorgehen. Die analytische Methode, Phänomene für sich zu untersuchen und rein darzustellen, bleibt für ihn ein richtiger Schritt, der getan werden muß. Nur soll dann das Feld der Untersuchung Schritt um Schritt erweitert werden, um es nicht zu Verengungen und Voreiligkeiten bei der Diagnose kommen zu lassen. Die Medizin ist eine Erfahrungswissenschaft, auch wenn sie von den logischen Möglichkeiten der *ars combinatoria* Gebrauch macht; das Sammeln von Vergleichsmaterial, seine Prüfung und Differenzierung mit dem Blick auf die prinzipielle Singularität jedes Falls sind ihre Grundlage. Unter diesen Aspekten hat Leibniz erkannt, daß der ihm so am Herzen liegende Fortschritt in der Medizin nicht nur durch naturwissenschaftliche Forschung, sondern ebensosehr auch durch wissenschaftsorganisatorische Maßnahmen fundiert werden muß.

„Daher liegt es im Interesse des Staates, die Beobachtungen, von denen nur wenige wissen und die sehr oft für die Wissenschaften ohne Nutzen zu sein scheinen, durch die Begründung eines Werkes der Naturgeschichte öffentlich bekannt zu machen, in dem über die Experimente in Form eines Verzeichnisses berichtet wird. Denn wer nur an einer Sache arbeitet, entdeckt selten etwas Neues, weil nämlich sein Gegenstand bald erschöpft ist; von solche aber, die Vieles, weit voreinander Abgelegenes untersuchen und die mit einem kombinatorischen Genie begabt sind, kann man viel neue und nützliche Verknüpfung der Dinge untereinander erwarten … Die Entdeckung der Ursachen aber, ohne die in der nützlichsten Abteilung der Wissenschaft, in der Medizin, große Fortschritte nicht erhofft werden dürfen, kann nicht gewonnen werden, wenn ein feuriger Geist die verschiedenen Arten der Dinge schnell überfliegt; sondern hier bedarf es tiefgründiger und fast geometrischer Gedanken“.[39]

3. Medizin als angewandte Wissenschaft

Das Thema „Leibniz und die Medizin“ wäre daher unvollständig behandelt, würde es nur unter dem Gesichtspunkt der Erweiterung des naturwissenschaftlichen Horizonts und der Einbettung des Somatischen in eine metaphysische Sicht auf die Welt im ganzen betrachtet. Leibniz war sich von früh an der gesellschaftlichen Konsequenzen bewußt, die aus dem wissenschaftlichen Fortschritt zu ziehen seien. Und die Verknüpfung einer ganzheitlichen Perspektive mit empirisch-analytischen Verfahren der Kenntnisgewinnung charakterisiert seine gesellschaftspolitischen Vorschläge ebenso wie seine Wissenschaftsmethodologie und sein auf der gegenläufigen Bewegung von Begriffsanalyse und Kombinatorik beruhendes Konzept einer Logik, die die Koordinaten einer *scientia universalis* anzugeben hätte.[40] Schon im ersten Sozietätsentwurf von 1671 bezeichnet der fünfundzwanzigjährige Leibniz das Engagement der „Moralisten, Politiker und rectores rerum publicarum …, nicht allein den Glanz göttlicher Herrlichkeiten in der Natur zu finden“, sondern auch „die erfundene Wunder und Kunst zur Arznei, zur Mechanik, zur Kommodität des Lebens, zur Materie der Arbeit und Nahrung der Armen anzuwenden“, als „die vollkommenste Art, Gottes Ehre zu suchen“ (Pol. Schr. II, S. 39). Man bemerkt auch in dieser Aufzählung des Nutzens, den die Wissenschaft bringen soll, die Medizin an erster Stelle.

Angewandte Wissenschaft aber heißt mehr als nur das Erfinden sinnreicher Maschinen oder die Entdeckung von neuen Heilstoffen und das Zusammensetzen neuer Arzneimittel. Gegen diese bloß individuelle Form des Kenntnisfortschritts setzt Leibniz, ganz modern, die Idee der Wissenschaftsorganisation. Im ersten Akademieprojekt werden – in dieser Reihenfolge – die Verbesserung der Medizin und Chirurgie, der Manufakturen und der Kommerzien als Aufgaben der zu gründenden Akademie genannt, die also nicht nur Literatur und Wissenschaft pflegen, sondern auf wissenschaftlicher Grundlage die Entwicklung der Gesellschaft, des öffentlichen Wohls (wie man damals sagte) vorantreiben sollte. Es lohnt sich, den Abschnitt über Medizin und Chirurgie ausführlich zu zitieren. Da wird empfohlen, „unzählige Anatomien an Tieren und Menschen zu tun, und dazu keine Gelegenheit zu versäumen, exactissimas historias medicas nicht allein von Raritäten der Krankheiten, da uns doch die kurrenten Beschwerungen mehr

tribulieren, sondern auch gemeinen, aber nur zu wenig untersuchte Sachen zu annotieren, exactissima interrogatoria medica per artem combinatoriam zu formieren, damit keine Zirkumstanz noch Indikation ohne Reflexion entwischen könne, und zu dem Ende alle minutias, darin ein Mensch in compagnie von Essen, Trinken, Schlafen, Postur, Gesten, lineamenten etwas Sonderbares und Eignes hat, gegeneinander zu halten mit dem, was ihm vorher an seinem Leib begegnet, komparieren, auf das, was ihm hernach begegnet, einen jeden historiam naturalem seines Lebens nach vorgeschriebnen interrogatoriis formieren und gleichsam ein Journal halten lassen oder, da er nicht kann, ihm darin die Hand bieten, dadurch in kurzer Zeit connexio indicationum inter se et cum causis et effectibus, seu temperamentis et morbis erhellen und ein unglaublicher Apparat wahrer Aphorismen und Observationen entstehen wird … Und vielleicht läßt sich auch Anstalt machen, wie armen Leuten mit Rat und Tat, Arzt und Medizin ohne Entgeld beizuspringen …“ (Pol. Schr. II, S. 44f.)

Man sieht, hier werden in einem umfassenden Programm medizinische Forschung, Allgemeinpraxis und sozialer Gesundheitsdienst im Zusammenhang gesehen, und gegen die „theoretische Neugier“,[41] die sich auf Seltenes und Seltsames richtet, die Aufmerksamkeit praktisch auf die alltäglichen Molesten gelenkt, die die Masse der Menschen plagen und eine größere gesundheitspolitische Bedeutung besitzen als viele Kuriositäten, durch deren Erklärung sich der Naturforscher einen Namen machen konnte. Die Wichtigkeit sorgfältiger Anamnesen, die Beachtung von Indizien, die sich aus dem Habitus der Menschen ergeben, die Vergleichung und Kombination gesammelter Erfahrungsdaten (also eine Art Fall-Statistik), die Nutzung tradierten Volkswissens („Simplizien, die bisweilen bei Bauern und alten Weibern besser als bei Gelehrten“), das anatomische Studium – alles soll in einem öffentlichen Wissensschatz („aerarium publicum“) gesammelt und verknüpft werden, also die sich mehrenden Kenntnisse durch Wissenschaftsorganisation optimiert werden. Daß es dabei nicht nur darum gehen kann, die wohlhabenden Schichten zu versorgen, weil Gesundheit ein unteilbares öffentliches Gut ist und Krankheiten nicht an Klassengrenzen Halt machen, ist mit dieser Deutlichkeit zu jener Zeit nur selten gesagt worden.[42]

In einem späteren Entwurf kritisiert Leibniz, daß die Gesellschaft der Ärzte und Naturforscher nur die Sammlung bereits vorhandener

Kenntnisse betreibe, was zwar nützlich sei, jedoch durch eigene Forschung und Experiment ergänzt werden müsse:

„Das Collegium Medicorum Naturae curiosorum war also formiert, daß ein jedes membrum eine gewisse Materiam Physico-Medicam vor sich nehmen und elaborieren sollte; aber dieses Institut, ob es gleich an sich selbst gut und nicht zu verachten, ist doch nicht real gnugsam, denn dadurch nur bereits habende Dinge aus anderen Büchern conscribilliert, nicht aber neue aus eigner Experienz entdecket werden“ (Pol. Schr. II, S. 54.).

Deshalb sei die Errichtung von Forschungslabors eine Aufgabe, die die Fürsten in die Hand nehmen müßten. Eine zentrale Wissenschaftsinstitution, eben die von Leibniz vorgeschlagene Akademie, solle Träger solcher Aufgaben sein, die nur in der Gemeinschaft der Wissenschaftler, nicht aber von jedem einzelnen für sich in Angriff genommen werden könnten. Denn es nutze nichts, wenn die einzelnen noch so vortrefflich seien, wenn sie, „weil die Kunst bei uns nach Brot gehet und die Republik sich solcher Dinge so wenig annimmt, entweder ihr Talent vergraben und, da sie leben wollen, mit gemeinen minutien sich schleppen müssen, oder aber, wenn sie nichtsdestoweniger ihrem genio folgen, verarmen, verachtet, verlassen, abandonniert, vor Alchimisten oder wohl gar entweder vor Betrüger oder Narren gehalten werden“ (Pol. Schr. II, S. 55.).

Darum regte Leibniz an, jährliche Medizinalberichte von den Ärzten des Landes anfertigen zu lassen, um aus dem Vergleich und durch Kombination zu allgemeineren Erkenntnissen aufsteigen zu können. Dabei erinnert er an die Mitteilung des in Modena lehrenden Professors Ramazzini, der den Einfluß der Witterungsverhältnisse in der Emilia und der Lombardei auf das Auftreten und den Verlauf von Krankheiten bei Mensch und Tier und auf die Wirkung der Heilmittel untersucht habe. Diesen Gedanken greift Leibniz dann wieder auf, als er Präsident der nach seinen Plänen gegründeten Berliner Akademie der Wissenschaften wurde. Er läßt die jährliche Abfassung von Medizinalberichten durch den König anordnen und erörtert mit dem Hallenser Medizinprofessor Friedrich Hoffmann (1660–1742), dem Erfinder der „Hoffmanns-Tropfen“, die Möglichkeit, von Medizinern regelmäßige Wetterbeobachtungen erstellen zu lassen, um klimatologische Daten in die Medizinstatistik aufzunehmen.

Deskription, Vergleich und Statistik führen stets nur zu

Wahrscheinlichkeitsaussagen. Für den Mediziner ist es daher ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit und menschlichen Verantwortungsbewußtseins, der nie ganz auszuräumenden Ungewißheit seiner Schlußfolgerungen eingedenk zu sein und sich offen zu halten für das Unerwartete und Irreguläre. Der menschliche Organismus ist durch eine endliche Zahl von Daten nicht abbildbar. „Die Konstruktion unseres Körpers erfordert mehr Einsicht als alle Werke menschlicher Kunstfertigkeit … und meines Erachtens ist er ein Kunstwerk, das eine wahrhaft unendliche Wissenschaft erfordert“,[43] bekennt Leibniz. Gerade diese selbstkritische Einschränkung ging im Zuge des rasanten Wissenschaftsfortschritts der Moderne, beginnend mit dem Siegeszug der Mechanik in der Physik, verloren. Gewonnene Teilerkenntnis wurde vorbehaltlos zu schwerwiegenden und zum Teil irreversiblen Eingriffen in die Natur – im großen wie auch im kleineren Feld des menschlichen Organismus – genutzt, gewiß mit großen Erfolgen, aber auch mit erst nachträglich festzustellenden schädlichen Folgen. Vor dieser Gefahr hat Leibniz bereits in den Anfängen gewarnt. Die Komplexität der natürlichen Interdependenzen und Korrelationen ist nicht nur graduell von der Reichweite des endlichen menschlichen Verstandes verschieden, sondern als prinzipiell unendlich iterierend von anderem Gattungswesen.

„Ich bin um alles in der Welt zuhöchst geneigt, den Modernen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Indessen finde ich, daß sie die Reform zu weit getrieben haben, unter anderem dadurch, daß sie die natürlichen Dinge mit den künstlichen durcheinander warfen, weil sie keine genügend großen Ideen von der Majestät der Natur hatten. Sie denken, daß der Unterschied, der zwischen ihren Maschinen und den unseren besteht, nur der zwischen Groß und Klein ist. Das hat vor kurzem einen sehr gelehrten Mann zu dem Ausspruch veranlaßt, daß man, indem man die Natur aus der Nähe betrachtet sie weniger bewundernswert findet, als man geglaubt hat, da sie nur wie die Werkstatt eines Handwerkers sei. Ich glaube, man gibt damit keine Idee von ihr, die gerecht und würdig genug ist … Dieser Unterschied liegt nicht allein im Grade, sondern in der Gattung selbst. Man muß so wissen, daß die Maschinen der Natur eine wahrhaft unendliche Zahl von Organen besitzen …“[44]

Auch wenn wir den für unsere Ohren etwas pathetischen Ton der Zeit zurücknehmen und statt Worten wie „Majestät der Natur“, „bewunderungswürdig“ und „würdig“, also Vokabeln der *Ehrfurcht*

einfach solche der *Vorsicht* setzen, behält dieser Appell von Leibniz an die Ethik des Wissenschaftlers seine Gültigkeit. Ein Autor unserer Zeit, ein gewiß viel geringerer als Leibniz, aber unserer Gefühlslage näher, formuliert das so:

„Eben diese Ungewißheit … muß selber in die ethische Theorie einbezogen und in ihr zum Anlaß eines neuen Grundsatzes genommen werden, der nun seinerseits als praktische Vorschrift wirksam werden kann. Es ist die Vorschrift, primitiv gesagt, daß der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilsprophezeiung“.[45]

Darum sei Vorsicht gegenüber ungewissen Folgen das erste Gebot des Wissenschaftlers, der dem Fortschritt dient.

[1] Das Motto ist einem Entwurf von Leibniz zur *Scientia generalis* entnommen, G VII, S. 127; dt. Schriften Engelhardt, S. 217.

[2] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962; Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957; Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975; Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1970, vol. II.

[3] Descartes, *Discours de la méthode*, V, 6–15.

[4] Ebd., VI,4, dt. Arthur Buchenau.

[5] Ebd.

[6] Ebd. Allerdings kommt Descartes in seinem systematischen Hauptwerk, den „Principia“, nicht auf diese Absicht zurück, sondern beschränkt sich auf Physik und Astronomie. Und in den „Passions de l’âme“ befassen sich nur die einleitenden ersten 16 Artikel mit dem organischen Körper.

[7] Vgl. Kap 11.

[8] Johann Heinrich Alsted, *Philosophia digne restituta*, Herborn 1612 und 1642, S. 415: „quod omnia ejus principia in Physica possint directe ostendi“.

[9] Ebd., S. 412. Den Zustand der Medizin in Deutschland am Beginn der Neuzeit beschreibt Johann Georg Meusel in seinem *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit*, Leipzig 1799, Band II, S. 831: „In Teutschland hatte keine Wissenschaft eine so traurige Gestalt, als die Medizin … Anatomie kannte man gar nicht; Friedrich des 2ten Befehl, sie zu lehren, wurde nur in seinen ital. Staaten, und auch dort nur schwach, befolgt. Astrologische Grillen, Zaubermittel, religiöse und sympathetische Kuren standen in dem größten Ansehn. Ansteckende Seuchen hielt man für Strafen Gottes, und Millionen Menschen wurden so Opfer des Aberglaubens und des gänzlichen Mangels einer medicin. Policey …“

[10] Die Denkschriften von Leibniz appellieren an diese Einstellung.

[11] J. B. Menckenius, *De Charlataneria Eruditorum*, Amsterdam 1727, S. 215.

[12] Zur Familie Patin vgl. das Stichwort in Pierre Bayles *Dictionnaire*, deutsch von Johann Christoph Gottsched, Leipzig 1741ff., Bd. III.

[13] J. B. Menckenius, S. 14.

[14] Ebd., S. 215f.

[15] Gottfried Wilhelm Leibniz, Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften, in: Pol. Schr. II, S. 38f. Das „von der Chemie in der Natur angezündete Licht“ meint den Phosphor, dessen Entdeckung durch den Hamburger Alchimisten, Arzt und Naturforscher Henning Brand 1669 Leibniz mit Anteilnahme verfolgt hatte. Vgl. dazu Hermann Peters, Leibniz in Naturwissenschaft und Heilkunde, in: Historischer Verein für Niedersachsen (Hg.), *Leibniz zum Gedächtnis seines 200. Todestags*, Hannover 1916, S. 39ff., zum Phosphor besonders S. 60ff.

[16] Leibniz, Bedenken von Aufrichtung einer Akademie oder Sozietät in Deutschland, zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften, in: Pol. Schr. II, S. 57. Jacob Brucker nennt in seiner *Historia Critica Philosophi*, Leipzig 1742ff., Band V, S. 62 Cardanus „in phiosophiæ pariter atque artis medicae historia celeberrimus“.

[17] Leibniz an Papin, 17. Juli 1704.

[18] Vgl. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*,

Leipzig/Berlin 1927, Nachdruck Darmstadt 1962, S. 115ff.; Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1989, S. 80ff.; Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus*, Berlin 1993, S. 384ff. und passim.

19 Dt. A. Buchenau, *Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. II, Hamburg 1966, S. 67.

20 Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, S. 16ff., neigt zu dieser Interpretation: „In dieser Hinsicht erweist sich die geometrisch symbolisierte Mystik als weltanschaulicher Untergrund der Leibnizschen Metaphysik.“ Ebd., S. 19. Mahnke unterscheidet nicht zwischen metaphorischem Sprechen von rationalen Konzepten spekulativer Philosophie und mystischen Erfahrungen. Seine Leibniz-Auffassung ist stark von der Jean Baruzis, *Leibniz*, Paris 1909, beeinflußt, wie die betreffenden Partien in seiner Leibniz-Analyse *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, S. 415ff., zeigen.

21 Er rühmt an Descartes, dieser „habe wohl erkannt, daß es ein Naturgesetz gibt, demgemäß sich stets dieselbe Quantität der Kraft erhält“. G, S. 540, dt. S. 65.

22 Vgl. Curd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II. Band, Hamburg/Leipzig 1890, Buch IV und V.

23 Vgl. Hans Heinz Holz, *Descartes*, Frankfurt a.M./New York 1994; Wolfgang Krohn, Die „Neue Wissenschaft“ der Renaissance, in: G. Böhme/W. van den Daele/W. Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 13ff.; Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Band II, S. 42ff., S. 76ff., und passim; Gianni Micheli, ebd., S. 324ff.

24 Josef König, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: *Vorträge und Aufsätze*, S. 122ff. „Unter der sog. ‚Kausalbeziehung‘ versteht man heute meist ausschließlich die Beziehung zwischen dieser causa efficiens und ihrer Wirkung, und das sog. ‚Kausalprinzip‘ ist demgemäß der Grundsatz, das Bestehen durchgängiger Kausalbeziehungen zwischen den Elementen des Naturgeschehens zu erwarten und zu fordern“. Ebd., S. 123. Johannes Erich Heyde, *Entwertung der Kausalität?*, Stuttgart 1957, stellt fest, „daß die beiden, als Verursachendes und als Verursachtes geltenden Zustände in dem ganz bestimmten Zeitverhältnis des *Nacheinanders* stehen“. Aber darüber hinaus: „Kausalität, d.h. Wirksamkeit, enthält eben *mehr* als einfach Sukzession … Denn was eigentlich gewirkt wird, das ist tatsächlich stets eine Veränderung“. Ebd., S. 124f. Vgl. auch Erhard Scheibe, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: Hans Heinz Holz/Joachim Schickel (Hg.), *Vom Geist der Naturwissenschaft*, Zürich 1969, S. 105ff. und die Einleitung von Joachim Schickel, ebd., S. 7ff., besonders S. 17ff.

25 Josef König, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, S. 125f.

26 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, 2*. Aufl. Riga 1787 (B), S. 247f. Vgl. dazu das Stichwort Caussalität in C. Ch. E. Schmid, *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena 1798, Neudruck Darmstadt 1976. Und das Stichwort Kausalität in R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Berlin 1930, Neudruck Hildesheim 1964.

27 Hans Heinz Holz, Bemerkungen zu Kants Analogien der Erfahrung, in: L. Berthold, *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin 1987, S. 117ff.

28 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Riga 1790, S. 285.

29 Vgl. Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus*, Berlin 1993.

30 Giordano Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, Marburg 1609; in: *Omnia scripta*, Stuttgart 1834, S. 495.

31 Das Leibnizsche Verfahren von „adjouter et lever“ hat Wybe Sierksma, *Zur Ontologie des Verstandes*, Köln 1993, am Beispiel des Verhältnisses von Leibniz zu Locke untersucht. Es bezeichnet darüber hinaus das generelle Verhältnis von Leibniz zur Tradition, an die er anknüpft.

32 Zum Verhältnis von *vis activa* und *vis passiva* vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Frankfurt aM./New York 1992, S. 94ff.; Josef König, Das System von Leibniz, S. 27ff, besonders S. 35ff.

33 Mon., § 56, KS, S. 465: „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist“.

34 Leibniz gebraucht den mehrdeutigen Ausdruck „communication“. Mon., 61, KS, S. 466.

35 Principes de la Nature et de la Grâce, § 6, KS, S. 423f.

36 Vgl. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, S. 68: „Der Mensch erscheint als das Band der Welt nicht nur, weil er alle Elemente des Kosmos in sich vereinigt, sondern weil sich in ihm gewissermaßen das religiöse Schicksal des Kosmos entscheidet“. Siehe auch ebd., S. 115ff.

[37] Mon., 61, KS, S. 467.

[38] Walter Ehrenstein, Über die Beziehung von Leibniz' Philosophie zur Gestalt- und Ganzheitspsychologie, in: *Gestalt Theory* vol. V, Nr. 2 (1983), S. 77ff., betont, wie eng sich ganzheits- und gestaltpsychologische Konzepte an die Grundeinsichten von Leibniz anschließen.

[39] Entwurf zur Einleitung eines Buches über die Naturwissenschaft, Schriften Engelhardt, S. 200ff., hier S. 309 und 312.

[40] Zur Logik und *scientia universalis* siehe die von Couturat edierten Leibniz-Texte: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules et fragments inedits* (= C). Sowie Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*.

[41] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, S. 201

[42] Allerdings sei darauf hingewiesen, daß schon das perikleische Athen eine Gesundheitsverordnung kannte, die eine öffentliche und kostenlose medizinische Betreuung der unteren Schichten und der Sklaven vorsah, um Epidemien vorzubeugen.

[43] Leibniz, Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de vie et du Mouvement, G VI, S. 553.

[44] Leibniz, Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen, KS, S. 213.

[45] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1984, S. 70.

16. Gesellschafts- und Bildungspolitik

1. Wissenschaftsorganisation

Wenn Leibniz sich auch noch einmal 1713 um die große europäische Politik kümmerte, als er in Wien darauf Einfluß zu nehmen versuchte, eine Koalition zwischen dem Kaiser und dem Zaren zustande zu bringen, so stand doch in den späteren Lebensjahren im Zentrum seiner politischen Bemühungen nicht mehr das Kräftespiel der Mächte. Sein Streben nach einer Harmonisierung der widerstreitenden Interessen hatte stets das *commune bonum* zum Ziel, das „allgemeine Beste", im Sinne des Wohlergehens der Bevölkerung, der Steigerung des individuellen Wohlstands, der Förderung der Bildung und des Wissens, der Ermöglichung technischer und wirtschaftlicher Fortschritte. Das alles ist ihm eine Einheit, die man nicht ohne Schaden für das Ganze zerreißen kann. Insbesondere die Entwicklung der Wissenschaften und ihre Anwendung auf die Praxis lag ihm am Herzen. Der Ausbau der Erkenntnis ist die Garantie für den Fortschritt der Menschheit. Dies zu ermöglichen, sollte eine planvolle staatliche Kulturpolitik in die Wege geleitet und getrieben werden.

Leibniz' Hinwendung zur Kulturpolitik als dem Felde, auf dem ihm praktische Wirkungsmöglichkeiten geblieben waren, hing natürlich mit seinem Scheitern auf staatspolitischem Gebiet zusammen. Er hatte die Erfahrung machen müssen, daß die großen Aufgaben der Zeit – die Neuordnung des Reiches, die Herstellung eines gemeineuropäischen Interesses als Grundlage des Friedens, die Aussöhnung der Konfessionen – von der machtlosen Position des politischen Denkers und Publizisten aus nicht gelöst werden konnten. Die politischen Verhältnisse in Deutschland boten ihm keine Aufstiegsmöglichkeiten in einen einflußreicheren Rang an einem Hofe von europäischer Bedeutung. Politisches Handeln blieb im engsten Sinne ein Klassenprivileg.

War in Leibniz' Jugendjahren seine kulturpolitische Konzeption, wie sie sich in den ersten Entwürfen zu einer deutschen Akademie niederschlägt, ein Teil seiner umfassenden Vorstellungen von der Wiederherstellung der Größe und Macht des Reiches und von einer friedlichen Ökumene der ganzen Christenheit, so reduzierte sich später diese Intention auf näherliegende praktische Zwecke des Bildungs- und Sozialwesens. Er mochte eingesehen haben, daß erst die Veränderung der innerstaatlichen gesellschaftlichen Zustände die Voraussetzungen für eine rationale Politik zum allgemeinen Besten schaffen würde. Nur auf der Basis einer breiten, zur Anteilnahme am Gemeinwohl gebildeten Schicht von Bürgern konnte der kleinliche und kurzsichtige Egoismus der Regierenden überwunden werden. Das Idealbild des Fürsten, wie es Leibniz vorschwebte, ist frei von solchen partikulären Interessen (Pol. Schr. II, S. 104ff.). Da der Fürst indessen nur ein Spiegel des Staatswesens ist, müßte dieses zunächst in einen ökonomischen Stand gebracht werden, der eine Ausweitung des Bewußtseins der Herrschenden nach sich zöge. Das heißt: Die Produktion war durch Steigerung der Kenntnisse und Fertigkeiten und durch Entwicklung der Produktionsmittel zu heben; Leibniz war wohl einer der ersten, der sich die Bedeutung der Technologie für den ökonomischen Gesamtprozeß und für den gesellschaftlichen Fortschritt bewußt machte und der daraus praktisch-organisatorische Folgerungen zog. Das heißt ferner: Leibniz erkannte trotz seiner durchaus bürgerlich nationalen Zielsetzung, daß Wissenschaft nur übernational, universal betrieben werden kann. Schließlich bedeutete dieses Programm: Durch planmäßige Entwicklung und Bildung des Volkes sollte ein Reservoir von fähigen Handwerkern geschaffen werden, die in der Lage wären, die technischen Errungenschaften zu gebrauchen und zu vervollkommnen. Die Vermittlung von Wissen erwies sich mithin als gesellschaftliches Schlüsselproblem. Und weil im Fortgang der Anreicherung des Wissensstoffs eine Spezialisierung nicht ausbleiben konnte und bald schon eine Komplizierung der Kenntnisse und der Anwendung theoretischer Einsichten auf die Praxis eintrat, war die Entwicklung des Wissens nicht einfach mehr für jeden in der Arbeit selbst zu vollziehen. In zugespitzterer Weise als zuvor geriet Lernen in Abhängigkeit vom professionellen Lehren und Lehren in Abhängigkeit vom Forschen. Zum erstenmal trat das Bedürfnis nach einer staatlichen Bildungspolitik auf – und Leibniz erkannte dieses Erfordernis sogleich grundsätzlich und

umfassend. Wissenschaftsförderung und Wissensverbreitung rückten für ihn in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Aufgaben. Von der Förderung und Anwendung der Forschung her gedachte er der nationalen Politik neue Antriebe zu geben. Die Wissenschaft sollte ein einigendes Band für das zersplitterte Deutschland sein.

Leibniz' praktisch-politische Wertschätzung der Wissenschaft ist natürlich ein Erzeugnis seines Jahrhunderts. Die rapiden Fortschritte in den Naturwissenschaften seit der Renaissance, das Zurückdrängen des Aberglaubens und der pseudowissenschaftlichen Spekulationen durch exakte Forschung,[1] der damit verbundene Anstieg der technischen Ausnutzung der Natur und der Zuwachs der Produktion und der Rentabilität der Produkte wirkten zusammen, um die Verflechtung des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses und des sozialökonomischen Fortschritts dem Bewußtsein einzuprägen. Und Leibniz gar, dessen Intention so sehr auf die Verbindung von Theorie und Praxis gerichtet war, mußte diese Tendenz des Zeitalters als Ausdruck seiner persönlichsten Neigungen empfinden.

Daß die zunächst rein auf Wissenschaftsförderung gerichtet erscheinenden Akademiepläne stets auch den gesellschaftspolitischen Hintergrund der Frühschriften behielten, von dem zu sprechen Leibniz sich dann allerdings hütete, geht aus Manuskripten hervor, die sich mit der Frage befassen, wie der Mensch zur Glückseligkeit zu bringen sei.[2] Die Erziehung zum rechten Gebrauch des Verstandes gilt als Voraussetzung der Glückseligkeit: „Denn daraus folget, daß nicht mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Übung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und daß solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntnis derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höhern Lichte bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang der Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringt, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet.“ (KS, S. 399) Solches Wissen zu verbreiten, mithin nicht nur Fertigkeiten, sondern Bildung zu vermitteln, wird als moralischer und naturrechtlicher Auftrag an die Regierenden verstanden, so wie es heißt, daß „der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig.“ (Pol. Schr. II, S. 139) So standen die Akademiepläne im Dienste einer geschichtsphilosophischen Konzeption, die auf die Befreiung des Menschen und die Herstellung

seiner Glückseligkeit abzielt. Wenn wir zur Realpolitik von Leibniz anmerkten, daß seinen Entwürfen jeder Utopismus fernliege, so werden wir nun dem Wissenschafts- und Bildungspolitiker Leibniz einen utopischen Horizont nicht absprechen können: Das Reich von Glück und Freiheit erscheint am Ende einer Erziehung des Menschengeschlechts.[3] Sowenig wir diesen Gedanken revolutionär nennen dürfen, konformistisch ist er doch ebensowenig. Er entspricht genau einem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung, auf dem eine breitere Volksbildung als Voraussetzung zur Veränderung der Herrschaftsverhältnisse für notwendig erachtet wurde. Dieser Situation entsprang das Programm der Aufklärung, das zu Leibniz' Zeiten in Bayles Kampf gegen den Aberglauben, in seinem *Dictionnaire* als Kompendium des Wissens ebenso greifbar wurde wie später in den Bestrebungen der Enzyklopädisten. Lessings Programm einer „Erziehung des Menschengeschlechts", Kants Forderung nach dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" sind die weiteren Stufen auf dem Wege, den die Leibnizsche Bildungspolitik zeigte. Leibniz steht so in einem übergreifenden Zusammenhang der Aufklärung, die die Didaktik als politische Aufgabe begreift und ihr ein geschichtsphilosophisches Ziel setzt.

Vor diesem Hintergrund muß man Leibniz' Bemühungen um die Gründung von Akademien sehen, die ihn in Beziehung zu zahlreichen großen Höfen Europas brachten. Berlin, Wien, Dresden, Petersburg waren die Orte, an denen er Akademiegründungen anregte.[4] Der Plan war alt. Schon während der Mainzer Zeit tauchte er auf und wurde mehrfach denkschriftlich niedergelegt. Die Entwürfe zu einer „Gesellschaft der Theophili" und zu einer „Societas Philadelphica" fallen in diese frühe Zeit. Damals weitete sich die Sozietätskonzeption noch ins allgemein Politische aus, nicht nur Wissenschaft und Bildung, sondern auch Handel und Industrie sollten in die Zuständigkeit der Gelehrtenrepublik fallen. Es war der Versuch, unter dem Vorwand der ökonomisch erwünschten Wissenschaftsförderung zugleich den Abbau des Despotismus und Nepotismus der Feudalherren einzuleiten und den Anschluß an die gesellschaftliche Entwicklung der weiter gediehenen westeuropäischen Staaten zu gewinnen. Leibniz fühlte gewiß drückend die Schranken, die ihm von Standes wegen auferlegt waren. Indem er unterderhand für die Sozietät der Gelehrten umfassende Befugnisse zu gewinnen trachtete, gedachte er für sich und seinesgleichen die

Möglichkeit zu schaffen, diese Standesschranken zu überspringen. Haase schreibt richtig: „Die Gelegenheit zu unmittelbarer Wirksamkeit hatten zu Leibniz' Zeit nur die Fürsten und ihre meist adeligen Minister. Alle anderen waren zum Dienen in dem ihnen von Fürsten und Ministern gesetzten Rahmen verurteilt. Damit war auch die Entfaltungsmöglichkeit von Leibniz eingeschränkt. Von bürgerlicher Geburt, war ihm der Weg zum Handeln in eigener Verantwortung von vornherein versperrt. Er konnte immer nur Diener und Berater sein. Seine Stellung als Politiker war in diesem Sinne bestenfalls die eines Diplomaten, der nach Anweisungen, allenfalls nach Generallinien handelt, im Auftrag anderer denkt und schreibt, und der glücklich sein kann, wenn sein eigenes inneres Wollen mit den ihm gestellten Aufträgen übereinstimmt."[5] Erklärt diese Charakteristik die mannigfachen Schwankungen, Wendungen und Windungen in den politischen Denkschriften von Leibniz, erklärt sie seine Anpassung in Formulierungen, die uns heute manchmal zu devot klingen mögen, so gibt sie doch auch einen Hinweis darauf, warum Leibniz in seinen frühen Akademieprojekten einen größeren Einfluß der Gelehrten auf das Staatswesen vorsah. Das Bedürfnis der Staaten nach Entwicklung der Wissenschaften sollte dazu benutzt werden, einen Hebel zur Aufsprengung bestehender Klassenschranken zu schaffen. Der Sozietätsgedanke des jungen Leibniz war keineswegs politisch harmlos. Unter den deutschen Verhältnissen war er gewiß unrealistisch, aber die Hartnäckigkeit, mit der Leibniz auch noch als Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin darauf drängte, ein ökonomisches Instrumentarium in die Hand zu bekommen – so eng auch Zweck und Reichweite dieser Akademie begrenzt worden waren –, deutet darauf hin, daß er selbst nach den Enttäuschungen eines langen Lebens an der Grundidee seines Jugendplanes, wenn auch in einer durch die Umstände bedingten Reduktion, festhielt.

Man muß sehen, daß die Sozietätspläne nicht isoliert neben Leibniz' anderen Entwürfen und Weltvorstellungen stehen, sondern die allgemeinsten Grundsätze seines Denkens im spezifischen Mittel des Wissenschafts- und Bildungswesens reflektieren. Dann wird man auch den Zusammenschluß seiner philosophischen mit seinen politischen Ideen erkennen. Wie sich in der politischen Tätigkeit die ontologische Kategorie der Kompossibilität als Leitfaden wiederfindet, so im Akademiegedanken das Prinzip des universalen Zusammenhangs von allem mit allem. Die Isolierung der Einzelwissenschaften müßte

verhängnisvoll werden, weil dadurch die Einheit der Welt in der Spiegelung im Bewußtsein zerstört würde. Die Monade ist *repraesentatio mundi*. Wird ihr mundaner Charakter aufgehoben, so verliert sie ihre Substantialität und wird bodenlos. So muß es auch der Wissenschaft ergehen, die sich von der Totalität des Geistigen trennt. Gerade die Wissenschaft, als die begründende Erkenntnis der Dinge und ihrer Beziehungen, bedarf der Universalität. Leibniz' Akademie-Idee war der erste bewußte Gegenzug gegen die in der modernen Gesellschaft sich immer weiter aufspaltende Arbeitsteilung, deren Unvermeidlichkeit er ebenso einsah, wie er erkannte, daß ihr eine konträre Bewegung entgegengesetzt werden muß, wenn die Wissenschaft als Herrschaft des Menschen über die Natur nicht seiner Kontrolle entgleiten soll. Leibniz aber begriff die Gefahr der Arbeitsteilung noch grundsätzlicher als später die humanistischen Bildungstheoretiker. Er erkennt, daß es nicht nur um ein in der Spezialisierung der Wissenschaftsdisziplinen vorbereitetes Auseinanderwachsen der Wissensgebiete und so um einen Zerfall des Weltbildes geht; daß vielmehr bereits an der Wurzel die Produktion von der Reflexion getrennt und so die Praxis von der Theorie (und umgekehrt) entfernt wird. Darum schloß er in den Stiftungszweck der Akademie immer auch die Erfindung *und Verwertung* technischer Herstellungsverfahren ein. Bei Leibniz kündigen sich eine Idee der Universität und ein Bildungsbegriff an, die erst heute im Zeitalter fortgeschrittener Verflechtung von reiner theoretischer, von praktisch technischer Forschung und Produktionsprozeß, also unter den Bedingungen fortgeschrittener Industrialisierung aufgenommen werden können und die erst der Sozialismus gesellschaftspolitisch einzulösen vermag. Was der bürgerliche Humanismus, die Humboldtsche Idee der Universität von Leibniz übernommen haben, ist ein bereits entscheidend verengter Teilaspekt. Leibniz zeichnete die weiter reichende Integration der klassischen Tradition in die polytechnische Totalität vor, ohne daß er bei dem niedrigen Entwicklungsstand der technischen Wissenschaften in seinem und dem folgenden Jahrhundert verstanden worden wäre. Was Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas von Aquino noch eine Einheit vermöge geringerer Differenzierung (vor allem des Arbeitsprozesses) war, wurde von nun an eine immer wieder neu zu stellende, schwerer und schwerer zu erfüllende Aufgabe, die nicht mehr vom Einzelnen, wie enzyklopädisch seine Bildung und seine Interessen auch angelegt sein mögen, sondern nur noch von einer gegliederten, zusammenwirkenden

Vielheit von Wissenschaftlern geleistet werden kann. Das Team, das Kollektiv als organisierte Produktionsgemeinschaft, wird seit Anbruch unseres Jahrhunderts mehr und mehr zum Erfordernis, ja zur methodischen Voraussetzung wissenschaftlicher wie technisch-industrieller Arbeit. Leibniz war wohl der erste, dem diese neuartige Form der geistigen Arbeit, weit seiner Zeit voraus, zum *Problem der Wissenschaftsorganisation* wurde. Er selbst versuchte, das kollektive Arbeiten in seinem ungeheuren Briefwechsel zu praktizieren. Aber er war sich bewußt, daß diese Form der Zusammenarbeit eine recht zufällige, von individuellen Besonderheiten und Schwankungen abhängige bleiben mußte. Nur eine feste organisatorische Bindung konnte die Voraussetzungen schaffen, die dem Typus moderner Wissenschaftlichkeit zum Durchbruch verhelfen mußten. Die Zukunft unseres Bildungswesens, ja die Dominanz der Wissenschaften im Weltlauf (jenes rationale Postulat der Neuzeit), mußte, so empfand Leibniz, an der rechten Lösung dieser Aufgabe hängen. Das war ein im tiefsten Sinne kultur-politisches Programm, insofern hier Kultur wirklich zum Inhalt der Politik, Politik aber zur Funktion der Kultur gemacht werden sollte.

So hebt sich der Akademiegedanke über das rein persönliche enzyklopädische Streben seines Verfechters hinaus in die Sphäre gesellschaftlicher Allgemeinheit. Er gewinnt damit, auch Gesamtplan Leibnizschen Denkens, ein ganz anderes Schwergewicht, und es wird verständlich, warum Leibniz im Zusammenhang seiner politischen Zielsetzungen und im umgreifenden Ganzen seines Lebenswerkes diesen Projekten soviel Zeit eingeräumt hat. Es spricht daraus nicht nur der Ehrgeiz des Wissenschaftlers, sondern vielmehr das problem- und verantwortungsbewußte Wollen des in welthistorischen Zukunftsperspektiven denkenden und planenden Gesellschaftspolitikers. Erst lange Zeit nach seinem Tode konnten diese Entwürfe in ihrer Bedeutung erkannt und in die Praxis umgesetzt werden.

Zu seinen Lebzeiten hat Leibniz nur die Gründung der Berliner Akademie erreicht, deren erster Präsident er wurde und deren Tätigkeit er unter dauernden Anfeindungen und Demütigungen in Gang zu setzen und zu beleben versuchte. Und auch diese Gründung ist nur die späte Frucht eines Bemühens, das schon den jungen Leibniz erfüllte. 1669 verfaßte der Dreiundzwanzigjährige eine Denkschrift für den Kurfürsten von Mainz: *De vera ratione reformandi rem literariam Meditationes*. Bereits dieser erste Akademieplan, den Kurt Huber zu Recht als

„Keimzelle aller späteren Akademiegründungen und Akademieplanungen des reifen Meisters“ bezeichnete,[6] unterscheidet sich grundsätzlich von den älteren Institutionen Englands und Frankreichs, von der *Royal Society* und der *Académie Française*. Leibniz dachte nicht nur an eine Gelehrte Gesellschaft, an ein Organ der Publikation von Forschungsergebnissen, wie wichtig ihm auch dieser Aspekt war; sondern vor allem an den öffentlichen Nutzen, an das *commune bonum*, das durch die Zusammenarbeit der Wissenschaftler gefördert werden soll. An erster Stelle unter den Aufgaben, die der Akademie zugewiesen werden sollen, steht die Medizin. Auch die Berliner Akademie sollte auf diesem Felde wirksam werden, und in allen anderen Akademieprojekten bleibt ebenfalls den Problemen der Medizin und Volksgesundheit ein wichtiger Teil reserviert. Der zweite Akademieplan aus dem Jahre 1671 wird in gesellschaftspolitischer Hinsicht noch konkreter: Soziale und volkswirtschaftliche Maßnahmen von weittragenden Folgen werden hier der Zuständigkeit der Akademie zugewiesen. Eine wahrhafte Gelehrtenrepublik soll diese „Teutsche Gesellschaft“ werden, eine Gelehrtenrepublik, die als *monas monadum* das Staatsganze zu repräsentieren hätte und eine platonische Philosophenherrschaft bedeuten würde.

Der Zuständigkeit einer solchen Sozietät werden zugewiesen: Künste und Wissenschaften, Bildung und Erziehung, Medizin und Volksgesundheit (samt unentgeltlicher Versorgung der Armen), Manufaktur und Handwerk (samt technischen Neuerungen und Erfindungen), Handel und Banken, Landwirtschaft und Vorratsplanung (gegen Hungersnot und Teuerung). Der gesamte Bereich der öffentlichen Angelegenheiten soll also dem Belieben der Herrschenden entzogen und einer Institution übertragen werden, deren Zweck und Richtschnur allein das *commune bonum* ist. (Die ausdrückliche Beziehung auf die *Utopia* des Thomas Morus, die *Atlantis* des Francis Bacon und den *Sonnenstaat* des Campanella gibt den Ideenumkreis der Leibnizschen Vorstellungen an.) Dieses *commune bonum* und die „Ehre Gottes“ werden in eins gesetzt, und die Begründung ruft die Leibnizsche Metaphysik in Erinnerung: „Amor Dei super omnia“ sei „nichts anderes als amare bonum publicum et harmoniam universalem“ – was Gott zum Synonym des öffentlichen Wohls und der Weltordnung macht (Pol. Schr. II, S. 34).

Später mußte Leibniz bescheidener werden. Die Absicht einer Reichsakademie war, angesichts der widerstreitenden Interessen der

Einzelländer, nicht zu verwirklichen. Gar eine europäische Reformakademie, wie Leibniz sie Ludwig XIV. vorschlug (ohne bei ihm Gehör zu finden), war ein vorzeitig konzipierter, utopischer Gedanke. Partikulare Akademien in Berlin, Wien, Dresden sind alles, was er (und zum Teil erst postum) erzielen konnte. Einzig die Möglichkeit einer russischen Akademiegründung durch Peter den Großen gab Leibniz noch einmal die Hoffnung, seine Pläne in die Breite führen, universal anlegen zu können. Tatsächlich greift das Gründungskonzept der russischen Akademie, von Peter am 28. Januar 1724 ausgefertigt, auf die Leibnizschen Vorschläge zurück.[7] Genau ein Jahr später, am 28. Januar 1725, starb der Zar. Seine Nachfolgerin Katharina ließ aber sein Werk fortführen. So setzte sich Leibniz' Akademie-Idee, wenn auch erst ein Jahrzehnt nach seinem Tode, wenigstens in Rußland durch. Die Einzelakademien in Berlin, Wien, Dresden verloren aber bald ihre universal verbindende Funktion und wurden Institutionen des spezialisierten Wissenschaftsbetriebs.

Wir wollen die Geschichte der Akademiegründungen weder im einzelnen verfolgen noch Leibniz' Anteil daran herausarbeiten. Es kann sich nur darum handeln, an dieser Stelle zu zeigen, wie der Sozietätsgedanke aus den allgemeinen politischen Auffassungen von Leibniz herauswächst und sich ihnen als kulturpolitisches Programm zuordnet. Auch diese Pläne kann man nicht isoliert sehen, sondern muß sie im Zusammenhang mit seinem auf die Praxis gerichteten Denken verstehen.

Gerade die Entwürfe für die Errichtung von Sozietäten (wie Leibniz sie nennt, um sie gegen die damals noch gelegentlich als Akademien bezeichneten Universitäten abzuheben) zeigen uns den universalen Zug im Leibnizschen Denken, in dem nichts für sich besteht, sondern alles mit allem zu einem Ganzen verwoben ist, in dem keine Theorie ohne Praxis ihren Sinn hat, aber auch keine Praxis ohne Theorie ihren Wert. Diese Sozietäten sollen gleichsam der Brennpunkt des Lebens einer Gesellschaft sein, Träger des wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen und sozialen Fortschritts; in ihnen vereinigen sich, wie in der Monade, von außen aufnehmende (perzeptive) und nach außen wirkende (appetitive) Momente. Sie sind der Organismus, der das Sonderdasein seiner Organe zu einer lebendigen Totalität zusammenschließt und erhält. Sie sind die Garantie dafür, daß die Aufgliederung, die Differenzierung der modernen arbeitsteiligen

Gesellschaft in eine Pluralität von Teilexistenzen nicht zum Zerfall führt, sondern zur Ein- und Rückgliederung der Teile in ein durch Mannigfaltigkeit der Einzelfunktionen um so reicher gewordenes Ganzes; sie vollziehen die Integration des Differenzierten. Das alles aber steht im Dienste des Menschen, getragen von einer tiefen Humanität, die die andere Seite der kühlen Rationalität des Philosophen Leibniz ist. Das Wohl der Menschheit, die zur völligen Identität des Menschen mit sich als Prototyp seiner Gattung gedeihen soll, ist der letzte Zweck dieses umfassenden kulturpolitischen Programms. Bildung als Quelle des Wohlstandes, Wohlstand als Basis der Bildung – dieses echt bürgerliche Ideal der Aufklärung ist es, das die Akademiepläne für Leibniz zum Angelpunkt seiner politischen Zielsetzungen werden läßt.

2. Gesellschaftlicher Nutzen und allgemeines Wohl

Kulturpolitik als Angelpunkt der Gesellschaftspolitik, allgemeine Bildung der Möglichkeit eines vollkommenen Staatswesens – dieses Programm klingt modern; und es ist in der Tat eine Konzeption, die der in Verfall geratenen patriarchalischen Ordnung des Feudalismus die Vorstellung einer sich allseitig entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft entgegensetzt. Nicht nur die Rücksicht auf die rückständigen Verhältnisse in Deutschland, sondern auch das Vorbild eines zentralstaatlichen Absolutismus in Frankreich lassen zwiespältige staatspolitische Entwürfe entstehen, denen der Charakter von Übergangslösungen deutlich anhaftet: Einerseits gründet Leibniz seine Konzeption auf den fürstlichen Absolutismus, andererseits sucht er dessen Mängel soweit als möglich durch Unterwanderung der Macht, durch eine gleichsam kryptische Elitebildung zu beheben und eine Entwicklung einzuleiten, die im durchaus bürgerlichen Sinne die fürstlichen Prärogativen dem Ziele der Förderung des Allgemeinwohls unterstellt. Der erste Sozietätsplan, 1669 unter dem Titel „Societas Philadelphica" entwickelt, trägt die Züge einer freimaurerischen Geheimgesellschaft. Daß Leibniz während seines Aufenthaltes in Altdorf-Nürnberg Beziehungen zu den Rosenkreuzlern hatte (ebenso wie Boineburg, den er wahrscheinlich über eine rosenkreuzlerische Gesellschaft kennenlernte), ist bekannt. Später hat er den mystischen Zauber des Rosenkreuzlertums verworfen. Gewiß haben sich ihm jedoch aus diesem Umgang die Motive konkretisiert, die sich von früh an mit der platonischen Utopie einer Philosophenherrschaft

verbanden und die für ihn nun die Perspektive einer geheimen Gelehrtenrepublik erhielten, welche die reale Macht im Staate zum Wohl der Allgemeinheit verwalten und stillschweigend die landesherrliche Willkür ablösen sollte.

Platonisch beeinflußt ist wohl auch die Idee einer Sozietät, die die Kontrolle über das Wirtschaftsleben des Landes ausüben und eine neue Form gesellschaftlichen Zusammenlebens fördern soll: Wenn zum Beispiel einer solchen Sozietät auch die Kindererziehung übertragen werden soll, um die Eltern zu entlasten und ein Höchstmaß an Hygiene, Gesundheitsfürsorge und pädagogischer Effektivität zu gewährleisten, so dürfte dabei das Vorbild der platonischen *Politeia* eine Rolle gespielt haben. Entscheidender jedoch ist die gesellschaftliche Grundkonzeption: Die Ausbeutung der Produzenten durch die Distribuierenden soll aufgehoben werden, ein allgemeiner Ausgleich der Arbeitsleistung wird angestrebt, die Arbeit soll durch bessere gesellschaftliche Organisation so vom Zwang der Notdurft gelöst werden, daß sie dem Arbeitenden nicht mehr wie eine äußerliche und fremde Notwendigkeit, sondern wie eine Lust der Selbstentfaltung und Betätigung erscheint. In ersten Umrissen taucht hier das Problem der Entfremdung auf und wird in Beziehung zur Klassenlage der Arbeitenden gesehen.[8]

Daß durch die „Erziehung des Menschengeschlechts“ allein die Verhältnisse nicht grundsätzlich zu ändern sind, hat Leibniz durchaus gesehen. Die frühen Sozietätspläne gehen darum immer auch auf eine Umgestaltung der Gesellschaft aus. Wenn der „Societas Philadelphia“ die Manufakturen und Kommerzien in die Hand der Gesellschaft gebracht werden sollen, so zeigt der Entwurf „Sozietät und Wirtschaft“, daß damit eine umfassende Wirtschaftsplanung und eine Beschränkung des privaten Profits beabsichtigt sind: zentrale Vorratswirtschaft, Stabilisierung des Preisniveaus, Absatzgarantie für die Landwirtschaft, gleichmäßiger Beschäftigungsstand im Handwerk, öffentliche Auftragslenkung und Produktionskontrolle, gleiche Lebensbedingungen für alle, Aufhebung des privaten Gewinns (insofern „alle Handwerke geschenkt sein“) – das ist ein frühes Programm einer gemeinwirtschaftlichen Gesellschaftsform.

Leibniz war sich wohl bewußt, daß eine solche Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse nicht ohne weiteres möglich sein würde. Darum denkt er an Zwischenstufen, wie sie etwa durch die Sozietäten charakterisiert werden, in denen allmählich und fast unmerklich alle

Staats- und Wirtschaftsmacht konzentriert werden soll, so daß weder die Regierenden noch die Regierten den Übergang würden deutlich spüren können. Die Konzeption ist gewiß nicht revolutionär, die Methode eher durch den Geist der geheimen Kabinettspolitik bestimmt. Allerdings muß man dabei berücksichtigen, daß die Zeit zur Überbewertung der Sektiererei von Geheimgesellschaften neigte und daß die Voraussetzungen für revolutionäre Volksbewegungen durchaus fehlten.

Der konspirative Charakter der „Societas Philadelphica“ ist nicht zu verkennen. Die unverbrüchliche Bindung der Mitglieder an die Gesellschaft kommt den Regeln eines Ordens gleich, die Zwecksetzung ist indessen durchaus weltlichpolitisch. Durch unentgeltliche Leistungen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens sollen die Mitglieder der Gesellschaft die einflußreichen Positionen im Staat besetzen und sozusagen bei der Gesellschaft monopolisieren, auch den Handel und die Produktion weitgehend an sich ziehen und so zu einem Staat im Staate werden, von dem die Herrschenden bald ganz und gar abhängig sein würden. Der übernationale Charakter der Gesellschaft würde schließlich zur Auflösung des einzelstaatlichen Partikularismus und zur Errichtung eines geheimen Reiches der Vernunft führen. Der strikte Ausschluß von Privateigentum bei den Mitgliedern der Gesellschaft im Verein mit dem Recht auf alleinige Nutzung technischer Erfindungen würde binnen kurzer Frist zu einer Überführung der Produktionsmittel in Gesellschaftseigentum führen.

Hier steht Leibniz ganz zweifellos im Gegensatz zu den Tendenzen seines Zeitalters, die auf die Herstellung privatwirtschaftlicher, kapitalistischer Produktionsverhältnisse gerichtet waren. Die Idee des *commune bonum* hat bei ihm stets einen nichtindividualistischen Beigeschmack, der sich oft in eine theologische Terminologie kleidet: In den aufeinanderfolgenden Definitionssätzen der vier ersten Paragraphen der „Societas Philadelphica“ wird der „natürliche Egoismus“ des Individuums auf dem Weg über die Religion mit dem Fortschritt (*perfectio*) des Menschengeschlechts im allgemeinen identifiziert und so dem bestialischen *bellum omnium contra omnes* der Vernunftgrundsatz des *omnes adiuvare* entgegengestellt. Diese Beweisführung ist für Leibniz möglich, weil Gott für ihn der ontologische Titel des geordneten universalen Zusammenhangs von jedem mit allem und jedem ist, so daß theologisch als „Gott wohlgefällig“ gelten darf, was ontologisch als Perfektionierung des Universums und gesellschaftlich als Fortschritt des

Menschengeschlechts bezeichnet wird. Das Ineinanderübergehen der theologischen und ontologischen Rede ist für Leibniz allenthalben charakteristisch. Jede theologische Formulierung darf darum auch als eine ontologische gelesen werden.

In der von uns schon zitierten Definitionenkette der „Societas Philadelphica“ stellt der Begriff Gott lediglich die Vermittlung zwischen dem isolierten Einzelinteresse und dem Allgemeinen in den beiden Formen der universalen Natur und der menschlichen Gesellschaft her. Die Gleichsetzung der Perfektion des Universums und der menschlichen Gesellschaft deutet auf einen umfassenden Naturbegriff hin, der dann erst wieder beim jungen Marx auftaucht und dort die Einheit der Perspektive von Kosmologie, Ontologie und Gesellschaftslehre gewährleistet. In der nachleibnizschen spekulativen Philosophie, insbesondere in Hegels Auffassung der Natur als einer bloßen Entäußerung des Geistes, ist diese Einheit verlorengegangen oder, wie bei Schelling und in der romantischen Naturphilosophie, mystifiziert worden.

Führen uns diese Erwägungen scheinbar vom politischen Gehalt der Leibnizschen Akademieschriften weg, so muß an den inneren Zusammenhang von Theorie und Praxis, von Metaphysik und gesellschaftlichem Tun erinnert werden, durch den die Leibnizsche Lehre sich über eine bloße Ideologie des frühbürgerlichen Zeitalters in Deutschland erhebt. Leibniz selbst hat immer wieder betont, daß ohne praktische Anwendung jede Theorie bloße Spintisiererei bleibe. Ja, in den Schriften, die sich mit der Förderung der naturwissenschaftlichen und technischen Studien befassen, wird der Praxisbezug des Wissens gerade zum Kernpunkt seiner Argumentation. Und wiederholt wird die Praxis auch als erkenntnistheoretisches Kriterium ins Feld geführt – so prononciert, wie es später nur noch von Lenin vorgetragen wurde. Die Akademien nicht nur zur Stätte wissenschaftlichen Austauschs, sondern zugleich zum Zentrum der technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Praxis zu machen, ist darum eine Konzeption, mit der Leibniz die dem dritten Stand gesetzten Schranken zu durchbrechen hoffte. Und wenn er sich den Gegenstandsbereich der Akademie von der Philosophie bis zum Handel, von der Astronomie bis zur Manufaktur erweitert dachte, so intendierte er damit jene Einheit von Natur- und Menschenwelt, derzufolge die Erkenntnis der Natur zur Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse führen muß, umgekehrt aber auch die

Weiterentwicklung des Menschen zur Vervollkommnung der Natur beiträgt.

3. Idealporträt des Fürsten

Als Diplomat war Leibniz immer auf ein tagespolitisches partikulares Nahziel orientiert, wenn er auch soweit als möglich das Ganze dabei im Blick behält. Als politischer Denker ging er jedoch weit über die seinen diplomatischen Funktionen gesetzten Grenzen hinaus. Seine Vorstellung vom *commune bonum* deckte sich keineswegs mit den merkantilistischen Staatsideen seiner Zeit, sondern zielte auf die Identität von Individualwohl und Gemeinwohl in einer auf Vernunftprinzipien errichteten Gesellschaft, in der jedem einzelnen die volle Entfaltung seiner Anlagen und Möglichkeiten gesichert wäre. Das *commune bonum* ist der Schlüsselbegriff für die Leibnizsche Gesellschaftsauffassung und auch für seine Vorstellung vom Wesen des guten Fürsten und Landesherrn. Natürlich muß man eine Schrift wie das „Idealporträt eines Fürsten“ im Zusammenhang mit der abhängigen Stellung des Verfassers von seinem hochgestellten Gönner und Förderer sehen. Auch fügt sie sich in den Stil einer literarischen Gattung, eben der höfischen Eloge, ein. Bestimmte Topoi des Lobpreises sind vorgegeben, nicht so sehr als Hinweis auf die individuellen Eigenschaften eines Fürsten denn als Erfüllung einer literarischen Regel. Wir müssen also bei der Beurteilung der Schrift zunächst das Floskelhafte abziehen, ehe wir zu dem Kern der Leibnizschen Gedanken vorstoßen. Dann zeigt sich, daß hier unversehens die *Laudatio* in eine *admonitio* umschlägt, daß Leibniz im Rahmen einer vorgegebenen Idealtypik des mutigen, gerechten und gnädigen Herren (der sozusagen ein kleines und weltliches Abbild Gottvaters ist und in seinem kleinen Reich so wie dieser im Universum zugleich das Prinzip der allgemeinen Ordnung und des paternalen Segens darstellt) den Fürst nun nicht zum Urheber, sondern zum Diener des öffentlichen Wohls macht.

Die Konzeption reicht tief in Leibnizsches Denken überhaupt hinein. Wie er in seiner Staatsverfassungsschrift den Kaiser nur als Repräsentanten des Reiches gelten ließ und den Fürsten die alleinige Souveränität zugestand, also dem *ius suprematus* der Einzelstaaten nur das *ius majestatis* einer allgemeinen Repräsentation (nach Art der *monas monadum*) als kaiserliches Privileg gegenübersetzte, so wird ihm nun im

einzelstaatlichen Verband auch der Fürst nur mehr zum Repräsentanten, sozusagen zum personalen Brennpunkt, an dem sich alle Strahlen der *harmonie universelle* des Staatswesens sammeln. Die eigentliche Ordnung, die Leibniz konzipiert, ist bei aller Rücksicht auf die bestehenden monarchischen Verhältnisse doch eigentlich die einer Republik aus freien und gleichen Bürgern, eben aus gleichberechtigten Monaden eines umfassenden Zusammenhangs. Logisch zu Ende gedacht, führt diese Konzeption zur Theorie von der Volkssouveränität, wenn Leibniz auch eine solche nicht ausgesprochen, sondern sich auf die universelle und göttliche Verbindlichkeit des *commune bonum* als Titel für die gemeinte Ordnung beschränkt hat. Diese Ordnung ist sozusagen monadologisch konstruiert. Die Monadenlehre muß durchaus auch als ernsthaftes Modell seiner Staatsauffassung genommen werden. Es wäre in dieser Hinsicht aufschlußreich, das System der Monaden mit den Gradabstufungen der *perceptio distincta* und *confusa* und der dadurch bedingten verschiedenen Funktion und funktionalen Rangstufung der Einzelglieder unter Beibehaltung ihrer prinzipiellen Gleichwertigkeit als „unsterbliche Seelen“ als Schema auch des Aufbaus der Republik zu interpretieren. Hinweise auf solche Äquivalenzen von metaphysischem und staatsbürgerlichem Modell finden sich bei Leibniz ja immer wieder, so daß eine solche Projektion des allgemeinen ontologischen Schemas auf den Spezialfall der Staatsordnung durchaus gerechtfertigt wäre. Immer wieder schließen sich philosophische Spekulation und innerweltliche Empirie zusammen.

[1] Vgl. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, besonders S. 189ff. und 354ff.

[2] Vgl. KS, S. 391ff. Da findet sich eine herbe Kritik an der Obrigkeit, die ihre Machtstellung mißbraucht; siehe besonders S. 397f.

[3] Vgl. Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*.

[4] Die Geschichte von Leibniz’ Akademieplänen wird ausführlich beschrieben bei Harnack, *Geschichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900.

[5] Carl Haase, Leibniz als Politiker und Diplomat, in: Wilhelm Totok und Carl Haase (Hg.), *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, S. 195ff., das Zitat S. 197.

[6] Kurt Huber, *Leibniz*, S. 56.

[7] Liselotte Richter, *Leibniz und sein Rußlandbild*, S. 127ff.

[8] Bei Wilhelm Totok und Carl Haase (Hg.), *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, wird die Bedeutung des Entwurfs „Sozietät und Wirtschaft“ geringgeschätzt und nur als eine gelegentliche Gedankenspielerei gelten gelassen. Indessen scheint mir der Zusammenhang mit den Ideen der „Societas Philadelphica“ nicht von der Hand zu weisen und auf eine durchgängige Konzeption des jungen Leibniz hinzudeuten.

17. Schluss

Ungeachtet einer langen Tradition progressiver Leibniz-Rezeption, die von Lessing über Herder und Goethe bis zu Feuerbach und den Klassikern des Marxismus-Leninismus reicht, sind – wie Narskij bemerkt – „Leibniz“ Verdienste gerade auf dem Gebiete der Dialektik im heutigen Sinne des Wortes … noch nicht in ihrem wahren Ausmaß untersucht“ worden.[1] Die Einschätzung, die wir hier von Leibniz als Philosophen, Universalgelehrten und Politiker zu geben versuchten, kann nur die Umrisse abstecken, innerhalb deren eine genaue Ausarbeitung seines Systems erfolgen müßte. Dabei ist neuerdings richtig gesehen worden, daß der schematische Gegensatz von metaphysischer und dialektischer Denkweise für Leibniz nicht ohne Differenzierung übernommen werden kann, weil sich die Dialektik eben als die Form jener metaphysischen Systeme entwickelt, die eine bloß mechanisch-materialistische oder aber eine spiritualistische Interpretation des Weltganzen überwinden wollen.[2] Das heißt: Die Metaphysik selbst wird zum Feld, auf dem sich die Dialektik etabliert – und Leibniz ist zweifellos der Höhepunkt dieser Entwicklung.[3]

Daß Leibniz vor Hegel am tiefsten in die dialektische Struktur der Wirklichkeit und des Denkens eindrang und ein durch und durch dialektisch verfaßtes Weltmodell entwarf, scheint mir eng mit seiner enzyklopädischen Forschertätigkeit und deren Verknüpfung mit wissenschaftlich-technischer wie politischer Praxis zusammenzuhängen. Die großen weltanschaulichen Probleme der Neuzeit stellten sich ihm auf einem Niveau, das durch die Allseitigkeit seiner Interessen und Aktivitäten bestimmt war. Als Jurist und Politiker erkannte er den Zusammenhang von Gewerbeentwicklung, Bildung und Volkswohlstand und die Bedeutung der Erhaltung des Friedens dafür, aber auch die Bedeutung zeitgemäßer gesellschaftlicher Organisationsformen und rechtlicher Institutionen; als Historiker und Linguist eröffnete er sich einen ersten Blick auf die geschichtlichen Bildungsgesetze der

Menschenwelt, aber zugleich auch auf das Werden der Natur, die Naturgeschichte, die er als Naturforscher systematisch zu untersuchen begann;[4] als Physiker und Techniker war er mit dem fortgeschrittensten Bereich der Naturwissenschaften, der Mechanik, vertraut und erkannte zugleich deren Grenzen; als Mathematiker gehörte er zu den Bahnbrechern dieser Disziplin; aber auch die Fortschritte der Chemie, Biologie und Medizin verfolgte er aufmerksam und selber experimentierend. Bei dieser Breite des empirischen Wissens und Forschens waren seine philosophischen Verallgemeinerungen frei von jenen Einseitigkeiten, die sich aus der vorwiegenden Ausrichtung auf das eine oder andere Fachgebiet, meist auf die Physik, bei seinen Zeitgenossen ergaben. Es hat also einen guten Sinn, jeder detaillierten Beschäftigung mit der Leibnizschen Philosophie eine Skizze seines enzyklopädischen Forscherlebens vorauszuschicken, um die Einheit von Philosophie, Einzelwissenschaften und Praxis im Blick zu haben, aus der die Einzelleistungen und insbesondere der systematische, kategorische und methodologische Entwurf seines universalistischen Weltbildes zu verstehen sind.

Damit ist jedoch erst die Ausgangsbasis für weitere Forschungen geschaffen. Einerseits gilt es nun, die Ablösung des wissenschaftlichen Weltbildes von religiösen und obskurantistischen Interpretationsmustern zu verfolgen, vor allem die Umdeutung des Gottesbegriffs in einen formal-ontologischen Strukturbegriff für die Einheit und Geordnetheit der Welt im Ganzen. Zum anderen ist die Konstruktion eines nichtmechanischen Materie-Konzepts über den Begriff der Kraft zu untersuchen, und drittens, damit zusammenhängend, die Ausarbeitung eines Welt- oder Naturmodells als eines universellen Reflexionssystems nachzuvollziehen.

Daraus ergeben sich – viertens – spezifische Formulierungen für das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik, die sich auch in den mathematischen Untersuchungen von Leibniz niederschlagen. Und mit einem fünften Schritt wäre zur Idee der Universalgeschichte überzugehen. Ein solches Nachzeichnen des Aufbaus und der Prinzipien der Leibnizschen Metaphysik würde aus der historischen Gestalt seiner Philosophie (und in sie eingehüllt) systematische Probleme freilegen, die sowohl die „logische“ Form der Dialektik wie ihre kategoriale Verfassung wie schließlich auch den Umfang einer allgemeinen Naturdialektik und die inhaltliche „Vernetzung“ der Phänomene in ihrem Rahmen betreffen.

Dabei gilt es natürlich, den „rationellen Kern“ des Systems aus den zeitbedingten Erscheinungsformen und den ihnen innewohnenden Widersprüchen herauszuschälen und ein methodologisches Verhältnis zwischen historischer Erschließung und systematischer Auswertung herzustellen. Das heißt: Die Leibnizsche Philosophie ließe sich als ein historisch konkretes Exempel oder Modell für systematische Fragen der Dialektik lesen und bewiese ihre Aktualität darin, daß ihre besondere Gestalt, eine metaphysische Hypothese über dem Wissenschaftsstand des 17. Jahrhunderts zu sein, transparent würde auf Prinzipien und Kategorien von einem Allgemeinheitsgrad, der ihre Rekonstruktion unter heutigen Bedingungen (natürlich bei Beachtung der historischen Differenz) erlaubte. Ein Erbe, das so angeeignet werden kann, ist lebendig und nicht nur antiquarischer Besitz. Meine feste Überzeugung ist, daß Leibniz in dieser Weise im dialektischen Materialismus lebendig ist.

1 I. S. Narskij, in: *Geschichte der Dialektik 14.–18. Jahrhundert*, S. 176.

2 Vgl. S. A. Kamenski/I. S. Narskij, in: *Geschichte der Dialektik*, S. 320, sowie T. I. Oisermann, ebd., S. 18:.

3 I. S. Narskij, ebd., S. 176.

4 Die *Protogäa* sind ein Muster früher naturgeschichtlicher Betrachtungsweise mit dem Blick darauf, daß die Menschheitsgeschichte ein, wenn auch ausnehmend besonderer, Teil der Naturgeschichte ist. Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* beruhen noch ganz auf der Leibnizschen Konzeption von Welt-Geschichte als Einheit von Natur- und Menschheitsgeschichte.

Anhang

Logik und Metaphysik bei Leibniz[1]

Als der 300. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz gefeiert wurde, war es José Ortega y Gasset, der zur Eröffnung des XIX. Kongresses der *Asociacion Española para el Progreso de las Ciencias* in San Sebastian den Festvortrag hielt, der den Titel trug *Del optimismo en Leibniz*. In der gleichen Zeit arbeitete er an einem umfangreichen Buch über Leibniz, das unvollendet blieb und erst aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva* – ein hoch bedeutsames Buch, das grundlegende Probleme philosophischer Systemkonstruktion mit dem Namen Leibniz verknüpft. Es scheint mir angemessen, mit einem Zitat aus diesem Buch diesen Abschnitt zu beginnen; und vielleicht wird uns Ortega y Gasset auch am Fortgang unserer Ausführungen noch das eine oder andere Mal weiterhelfen.

Im § 2 seines Buches schreibt Ortega y Gasset:

„In der linearen endlichen Ordnung wird es ein Element geben, das kein Vorangehendes oder kein Prinzip hat. Für dieses Element sind alle übrigen nachfolgende. Dies wird demnach Prinzip im strengen oder absoluten Sinn innerhalb der Ordnung sein, ein erstes Prinzip (…) Es muß einen Anfang geben und in ihm muß schon der *gesamte Wahrheitscharakter* enthalten sein, der in die ganze nachfolgende Reihe einfließen und sie erfüllen wird, der alle übrigen Sätze wahr ‚machen' wird".[2]

Ortega versteht nun Leibniz so, daß er „die größte Zahl Prinzipien strictu senso, d.h. im Sinne höchster Allgemeinheit, verwandt hat" und zugleich der Philosoph war, „der in der philosophischen Theorie die höchste Zahl neuer Prinzipien eingeführt hat".[3] Ortega zählt zehn solcher Prinzipien auf:

1. Das Prinzip der Prinzipien.
2. Das Prinzip der Identität.
3. Das Prinzip vom Widerspruch.
4. Das Prinzip des zureichenden Grundes.

5. Das Prinzip der Gleichförmigkeit oder das Prinzip des Harlekins.
6. Das Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren oder das Prinzip der Differenzierung.
7. Das Prinzip der Kontinuität.
8. Das Prinzip des Besten oder der Angemessenheit.
9. Das Prinzip des Gleichgewichts oder Gesetz der Gerechtigkeit (das Prinzip der Symmetrie in der gegenwärtigen Mathematik).
10. Das Prinzip der geringsten Anstrengung oder der optimalen Formen“.[4]

Außerdem meint Ortega, daß in den zwei Serien von Prinzipien, logischen und metaphysischen, die in dieser Aufzählung zusammengefaßt sind und von denen Leibniz an verschiedenen Stellen seines Werks je einzeln oder in Kombination Gebrauch macht, Leibniz „sich nie ernstlich darum kümmerte, die Menge seiner Prinzipien zu ordnen, indem er sie in eine Rangordnung gebracht hätte“.[5]

Dieser Auffassung möchte ich nun allerdings widersprechen und dagegen die Behauptung aufstellen, daß in der Serie dieser Prinzipien eine hierarchische Ordnung besteht und daß in den wirklich letzten, begründenden Prinzipien die logische und die metaphysische Bedeutung, die diese in der einen oder anderen Hinsicht besitzen, koinzidieren.

Die Einteilung unserer Erkenntnisinhalte in *vérités de raison* (Vernunftwahrheiten) und *vérités de fait* (Tatsachenwahrheiten) gehört zum unveränderlichen Bestand des Leibnizschen Systems.[6] Jene sind apriori einsehbar und können auf identische Sätze zurückgeführt werden (Mon. cap. 33–35, KS, S. 452f.); diese werden aposteriori gewonnen und sind analytisch nicht in einer endlichen und abschließbaren Deduktion abzuleiten, obschon sie – was sowohl ihre Existenz wie auch die Kette ihres Zusammenhangs anbetrifft – dem Prinzip des zureichendes Grundes (*principium rationis sufficientis*) unterliegen (Mon. cap. 37, KS, S. 454f.). Das Prinzip des zureichenden Grundes ist aber keineswegs allein das Prinzip der Tatsachenwahrheiten (so wie das Identitätsprinzip das der Vernunftwahrheiten), sondern vielmehr (neben dem Identitätsprinzip) zunächst einfach eines der beiden Prinzipien von Vernunftüberlegungen überhaupt (Mon. cap. 37, KS, S. 452f.) und als solches eine konstituierende Bedingung, der jedes vor der Vernunft ausweisbare, das heißt deduktive, Verfahren genügen muß. Zwischen beiden Prinzipien besteht zudem ein klares Subordinationsverhältnis.

Das Prinzip des zureichenden Grundes wird ausdrücklich als solches des „raisonnement“ oder der „ratiocinatio“[7] eingeführt. Begründet wird es als Prinzip eines Verfahrens, in dem Wahrheit durch Reduktion auf identische Aussagen gesichert wird (C, S. II)[8] – sei es, daß diese Reduktion offenliegend (*manifeste*) oder verdeckt (*tecte*), jedenfalls aber prinzipiell durchführbar sei. Leibniz erläutert diese beiden Weisen der *ratio veritatis*: Entweder trete die *ratio* offen zutage, wie bei den identischen Sätzen vom Typ „Der Mensch ist ein Mensch“, „der weiße Mensch ist weiß“; oder es könne analytisch die „Beziehung durch Auflösung der Begriffe aufgezeigt werden“ (C, S. II), wie wenn man zum Beispiel die Neun als Quadratzahl erweist. In beiden Fällen bedeutet das Aufsuchen des Grundes (*ratio*) die Angabe einer Vernunftwahrheit von apriorischer Gewißheit.

Nun soll aber das Prinzip des zureichenden Grundes *auch* bei den Tatsachenwahrheiten gelten,[9] für die doch gerade die *reductio ad identicas* ausgeschlossen ist, ja ausgeschlossen sein muß, wenn die Mannigfaltigkeit des Seienden sich nicht (wie bei Spinoza) in der Ununterscheidbarkeit der einen unendlichen Substanz auflösen soll. Die Frage erhebt sich mithin, wie das *ab origine* vernunftlose Reich der Erfahrung einer Ordnung der Vernunft subsumiert werden kann (ohne welche es doch nicht als Reich, d.h. als Ordnung, sondern nur als Chaos erfahren würde).[10] Das System Spinozas zeigte, daß eine solche Ordnung sehr wohl um den Preis der realen Pluralität der Welt gewonnen werden kann; die Mannigfaltigkeit der Seienden wird dann nur noch attributiv der einen Substanz zugeschrieben und damit an sich selbst zum bloßen Phänomen, also ontologisch als Bestimmtheit der Substanz beziehungsweise theologisch als Gedanke Gottes gefaßt werden können.[11]

Wenn die Deduktion der Vielheit sich jedoch nur als deren Reduktion auf eine einzige wahrhaft wirkliche Einheit schlüssig durchführen ließe, so würde dies die Selbstaufhebung der Welt im Denken bedeuten.[12] Die Gewißheit, die dem Denken in der Identität und durch diese zukäme, wäre kraft der *unterschiedslosen* Einheit von Subjekt und Prädikat garantiert; sie bliebe indessen tautologisch und weltlos. Erfahrung könnte dann immer nur als Selbsterfahrung der denkenden Substanz, als Eingeschlossenheit der Existenz im *cogito*, verstanden werden, sie bliebe ohne Wahrheitsgehalt bezüglich des intendierten An-sich-seins der Erfahrungs*inhalte* als Erfahrungs*gegenstände*. Die Alltagsgewißheit der

Empirie ließe sich nicht kritisch sichern. Im Ergebnis würde so Spinozas Ontologie der *substantia sive natura* wieder auf die Ausgangslage des Zweifelsversuchs von Descartes zurückfallen. Der von Descartes selbst eingeleitete, aber nur in der Erneuerung des ontologischen Gottesbeweises fundierte Prozeß der Konstitution von Erkenntnisgewißheit würde dann in der perennierenden Rekonstruktion der Objektwelt im Subjekt enden.

Dieser Falle sucht Leibniz zu entgehen, indem er dem ebenso unbezweifelbaren wie tautologisch leeren *principium identitatis* ein zweites, die Erfahrung originär ins Recht setzendes Prinzip axiomatisch zur Seite stellt:

„Jene zwei ersten Prinzipien – nämlich das eine der Vernunft: *was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch einschließt, ist falsch*, das andere der Erfahrung: *daß Mannigfaltiges von mir wahrgenommen wird* – sind so beschaffen, daß von ihnen bewiesen werden kann: erstens daß ein Beweis ihrer unmöglich ist; zweitens, daß alle anderen Sätze von ihnen abhängen – das heißt wenn diese beiden Prinzipien nicht wahr sind, gibt es überhaupt keine Wahrheit und Erkenntnis. Daher müssen sie ohne Umstände zugegeben werden, oder man muß auf jede Erforschung der Wahrheit verzichten“ (C, S. 183; Übers. H. H. Holz).[13]

Der erste Satzteil „*identica sunt vera*“ könnte auch übersetzt werden: „Identische Sätze sind wahr“ – und beide Lesarten sind zulässig. Ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Ambiguität, die eine ontologische These als eine logische zu verstehen gestattet und umgekehrt, nicht zufällig ist, sondern in der Struktur der Leibnizschen Prinzipienlehre gründet. Hier gehe ich zunächst einmal von der ontologischen Interpretation aus, weil Aussagen sich nicht nur auf sich selbst, nämlich auf ihre Identitätsstruktur, sondern auf den von ihnen gemeinten Gegenstand beziehen, also ihrem (logischen) Wahrheitswert eine (gnoseologische) Erkenntnisgewißheit entspricht; so muß dem Identitätsprinzip ein anderer als nur heuristischer Charakter zukommen. Nur eine unmittelbare *sachhaltige* Evidenz kann ihm jenen fundamentalen Rang gewährleisten, den ihm Leibniz als einem *primum principium* zuweist. Es wird also zu zeigen sein, daß der Identitätssatz als erstes Prinzip der Vernunfttätigkeit (*primum principium ratiocinandi*) zugleich ein erstes Prinzip des Seins des Seienden ist (*primum principium essendi*).

Wenn Leibniz *von beiden Prinzipien* (dem der Vernunft und dem der

Erfahrung) sagt, daß ihre Unbeweisbarkeit bewiesen werden könne, so heißt das, daß sie die ersten Wahrheiten sind, die für jeden Beweis die Grundlage abgeben und von denen damit alle anderen Prinzipien abhängen. Für den Identitätssatz ergibt sich diese Setzung aus der Beweislehre, die Leibniz im Briefwechsel mit Conring entwickelt hatte (G I, S. 153ff.). Die Vernunftwahrheiten, heißt es da, werden durch Rückgang auf Definitionen und das Prinzip der Identität bewiesen, wobei die Definitionen selbst wieder identische Sätze sind, „weil endlich aus den eingesehenen Begriffen (das heißt durch Einsetzen der Definition anstelle des Definierten) offenkundig ist, daß diese entweder notwendig sind oder daß ein Widerspruch in ihnen impliziert ist“ (G I, S. 194). Im ersten Falle sind sie wahr, im zweiten falsch. Ist aber das Identitätsprinzip Voraussetzung jeder Beweisführung, so geht es dieser vorher und steht außerhalb ihrer und ist unbeweisbar.

Leibniz begnügt sich jedoch nicht damit, formal die Unbeweisbarkeit des Identitätsprinzips aus der Beschaffenheit der Beweisführung abzuleiten. Dies würde zwar genügen, um nominal den Grund für jegliches Deduktionsverfahren anzugeben – wobei die *Deduktion aus einem Grunde* methodisch als *Reduktion auf identische Sätze* durchzuführen wäre. Ortega hat offenbar diesen rein methodologischen Begriff vom Prinzip der Wahrheitsbegründung; er sagt, „daß die ‚ersten Prinzipien‘ nicht Wahrheit sind. Das schließt natürlich nicht ein, daß sie falsch sind; es sagt nur aus, daß sie indifferent sind gegenüber ihrer eigenen Wahrheit. (…) In diesem Fall ist das Entscheidende beim ‚Prinzip‘, daß es Folgen hat – nicht, daß es *per se* ist; infolgedessen daß es Grund einer anderen Sache ist, daß mit ihm ein anderer Satz bewiesen werden kann. In diesem Sinne ist das, was ein Prinzip ausmacht, nicht seine eigene Wahrheit, sondern die, welche es erzeugt. (…) Bei dieser These ist es durchaus am Platz, daß die ersten Prinzipien nicht wahr sein müssen, sondern nur ‚Sätze‘, die frei zugrunde liegen und zu eigen gemacht werden, nicht aus irgendeinem Interesse an ihnen, sondern um ihnen Folgerungen zu ‚entnehmen‘, um sie *Grund* dessen, was daraus folgt, sein zu lassen, um eine ganze Welt von Sätzen zu *beweisen*, die sich von ihnen ableiten lassen“.[14]

Leibniz teilt diese Auffassung nicht; denn materiale Wahrheitserkenntnis könnte das Identitätsprinzip nur garantieren, wenn es selbst nicht nur als nominal-logisches, sondern zugleich als material-ontologisches gelten dürfte. Leibniz wird also genötigt, eine andere

Legitimation des Identitätssatzes als die der bloßen Setzung einzuführen, durch welche Identität ausschließlich als die *Form der Definition* bestimmt würde. Wäre Leibniz mit dieser Bestimmung zufrieden, so könnte er die Hobbessche Theorie des Beweises, von der er zunächst im Briefwechsel mit Conring ausgegangen war, beibehalten; doch gerade dieser Briefwechsel zeigt, daß ihm der nominalistische Ansatz nicht ausreichte, um die schlüssige Form von Erkenntnisgewißheit zu entfalten. Als heuristisches Prinzip der Verstandestätigkeit, ohne dessen Geltung kein Wahrheitskriterium angegeben werden könnte, ist das Identitätsprinzip zwar unmittelbar als notwendig einsichtig, wenn akzeptiert wird, daß das notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist; denn es ist unmöglich, den Widerspruch zwischen den Termini einer Aussage zuzulassen, wenn anders eine Verknüpfung von Aussagen dergestalt möglich sein soll, daß wahre von falschen Aussagen auf dem Wege des Beweises, das heißt einer *reductio terminorum*, unterschieden werden. Es erhellt, daß die unmittelbare Einsehbarkeit der logischen Geltung des Identitätsprinzips nur dessen heuristische Notwendigkeit betrifft, insofern argumentiert wird: Logische Demonstration ist „Reduktion der Sätze auf identische durch Analyse der Termini“ (*reductio propositionum ad identicas per analysin terminorum*), also muß das Identitätsprinzip gelten, damit logische Demonstration statthaben kann. In diesem heuristischen Sinn wird das Identitätsprinzip von Leibniz zunächst im Briefwechsel mit Conring eingeführt, um die Lehre vom Beweis als Definitionenkette (*catena definitionum*) oder als Auflösung einer Wahrheit in schon bekannte andere Wahrheiten (*resolutio veritatis in alias veritates iam notas*) zu stützen.

Gegenüber verschiedenen denkmöglichen Ordnungen von Relationen müssen aber die Prinzipien, die die Ordnung der *wirklichen*, das heißt in der Erfahrung gegebenen Welt konstituieren sollen, an einem zusätzlichen Kriterium der Wahrheit gemessen werden. Ein Prinzip, das die Deduktion der Tatsachenwahrheiten und damit die Konstruktion der Welt als eines Ordnungszusammenhangs tragen soll, kann selbst nicht nur eine Denkregel sein, es muß vielmehr eine Beziehung auf die Inhalte der Erfahrung enthalten. Der Anfang, da unbeweisbar, muß *realiter eingesehen* werden können. Das gilt auch für das Identitätsprinzip:

„Notwendig heißt das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Nun ist der einzige Satztyp, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt, ohne daß man ihn beweisen könnte, die formelle Identität.

Diese ist ausdrücklich in ihm ausgesagt, sodaß sie nicht darin bewiesen zu werden braucht; beweisen heißt, aus Gründen und Folgen einsehbar machen. Was man dem Auge zeigen kann, braucht also nicht bewiesen zu werden. Die Sinne zeigen, daß ‚A ist A' ein Satz ist, dessen Gegenteil ‚A ist nicht A' formal einen Widerspruch einschließt. Nun ist das, was die Sinne zeigen, unbeweisbar. Also sind die wahren und unbeweisbaren Axiome die identischen Sätze" (C, S. 186; dt. H. H. Holz).

Dieser Rückgriff auf die Sinne zur Begründung der intuitiven Evidenz des Identitätssatzes ist erstaunlich. Die *reductio terminorum* auf das letztlich unzerlegbare Einfache führt auf Elemente, die unbeweisbar sind, weil sie nicht weiter mehr auf identische Sätze reduziert werden können, sondern ihre Identität an sich selbst zeigen; allein die Sinne machen sie einsichtig *„les sens font voir"*. Die unmittelbare Anschauung des Einfachen und Deutlichen ist der letzte inhaltliche Erkenntnisgrund – und darum ist der Terminus „einsichtig machen" = „sehen lassen" = „zeigen" (*faire voir*) auch der Oberbegriff, unter dem *alle* Beweisführung zusammengefaßt wird. Denn jeder Beweis ist auf der letzten Stufe eine Rückführung auf das unmittelbar Einsichtige.

Da Leibniz auf den Ursprung der ersten Prinzipien selten zu sprechen kommt, mag sich das Mißverständnis einschleichen, er weiche hier von der geäußerten Auffassung ab; diesem Irrtum fiel Couturat zum Opfer, als er in seiner Ausgabe der *Opuscules* eigens eine Fußnote zu dieser Stelle einrückte, die besagt: „Dieser Appell an die sinnliche Evidenz stimmt mit dem Leibnizschen Rationalismus nicht zusammen" (C, S. 186; dt. H. H. Holz).

Couturat hat Unrecht. Leibniz kommt es auf die Begründung der Tatsachenwahrheiten, das heißt auf den ontologischen Status der Pluralität der Welt an. Diese ist uns – wie das zweite der beiden verknüpften Prinzipien besagt – ebenso unbestreitbar wie unbeweisbar gegeben. Soll die Einheit dieser Vielheit als eine reale demonstriert werden, so muß das Prinzip der Demonstration aus ihr selbst gewonnen werden. Für den Gebrauch des *Denkens* reicht der Rückgang auf die erste Setzung des Identitätsprinzips; für den Zweck der *Erkenntnis* bedarf diese Setzung selbst noch der Begründung; und diese muß außerhalb der Beweiskette gelegen sein.

Unbeweisbar, aber gegeben ist das, was uns durch die Sinne vorgestellt wird. Nun ist sicher das gegenständliche Faktum in seiner Beschaffenheit nicht gewiß – zum mindesten lehren uns die

Sinnestäuschungen und die Erfahrung von Irrtümern, daß die Sinneswahrnehmung nicht ungeprüft hingenommen werden darf. Das Leibnizsche Argument stützt sich auch gar nicht auf den „Eindruck“ im Sinne einer „sensation“ (Locke) oder „impression“ (Hume). Vielmehr soll in der sinnlichen Gegebenheit selbst die Identitätsbeziehung liegen. Ich sehe den Gegenstand A, und unabhängig davon, ob ich ihn „richtig“ sehe, wie ich ihn sehe, erlebe ich doch unbestreitbar, daß ich ihn sehe – also als einen so und nicht anders erscheinenden Gegenstand: Ich sehe ihn z.B. rot und nicht violett, obschon er bei sich änderndem Lichteinfall mir im nächsten Augenblick violett erscheinen mag; aber dann sehe ich ihn violett und nicht mehr rot, jedenfalls niemals beides zugleich. Mit anderen Worten: Das in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinende Phantasma ist immer sich selbst gleich, und seine Nicht-Identität schlösse einen formellen Widerspruch ein.

Identität zeigt also schon auf der vor-logischen, vor-prädikativen Ebene die Gegebenheitsweise des sinnlichen Datums, und die Aussage dieser Gegebenheitsweise ist die Formulierung des ersten identischen Satzes: „Jegliches ist so groß, wie es groß ist; oder etwas ist sich selbst gleich. Ebenso: Jegliches ist so beschaffen, wie es beschaffen ist, oder etwas ist sich selbst gleichartig“ (C, S. 187; dt. H. H. Holz).

In dem hier herangezogenen Manuskript werden diese beiden Versionen allgemeiner Identitätsaussagen ausdrücklich aus der sinnlichen Gegebenheit hergeleitet. Die Sinne lassen uns dies sehen, heißt es hier. Diese beiden Identitätsaussagen erscheinen jedoch an anderen Stellen als Bestandteile der logischen Axiomatik (z.B. C, S. 518), so daß kein Zweifel bestehen kann, daß es Leibniz hier um den Ursprung der Vernunftwahrheiten aus den Tatsachenwahrheiten geht: Bestimmte einfache und ursprüngliche Ideen, wie die der Identität, werden uns als Modi oder Formen unserer Sinneswahrnehmung, als Kategorien der Gegebenheit des Seienden unmittelbar ansichtig. Sie werden nicht *durch* die Wahrnehmung vermittelt, sondern sind die Bestimmtheit der Wahrnehmung selbst oder die Struktur der Beziehung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem (welche ja eben die Wahrnehmung ist).

Diese ontologische Inhärenz von Formbestimmtheiten unserer Erfahrung meint Leibniz, wenn er die eingeborenen Ideen verteidigt. Über diese sagt er, „daß diejenigen Ideen, welche nicht in der sinnlichen Empfindung ihren Ursprung haben, aus der Reflexion stammen. Nun ist

aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist; und die Sinne geben uns das nicht, was wir schon in uns tragen. Ist dies so, kann man dann leugnen, daß es in unserem Geiste viel Angeborenes gibt, weil wir sozusagen uns selbst angeboren sind, und daß es in uns Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Tätigkeit, Perzeption, Lust und tausend andere Gegenstände unserer intellektuellen Ideen gibt?“ (NA, S. XVII)

Jene Kategorien, die die Voraussetzung sind, daß gegenständliches Sein als solches (*ens qua ens*) bestimmt werden kann, gelten als „eingeboren“, weil sie mit unserem Sein selbst, als formale Bestimmungen dieses Seins, gegeben sind. An dieser Stelle der *Nouveaux Essais*, wo es Leibniz gegen Locke nur darauf ankommt, die Evidenz eingeborener Ideen zu belegen, beschränkt er sich auf die in der Reflexion, also in der unwiderleglichen Form der Selbsterfahrung präsenten Kategorien. Offen bleibt hier, wie diese sich zu den „ersten Wahrheiten“ verhalten, soweit diese aus der Sinnlichkeit stammen.

Da nun aber jede Sinneswahrnehmung, wie wir gesehen haben, als solche (und als Bewußtseinsinhalt) identisch ist und also die Identität als Form der ersten Wahrnehmungen mit diesen zugleich gegeben ist, gründet die unmittelbare Einsichtigkeit des Identitätsprinzips in der Sinnlichkeit: „Die ersten Wahrheiten sind jene, die von sich selbst dasselbe aussagen und das Entgegengesetzte von ihrem Gegenteil verneinen. Wie A ist A oder A ist nicht Nicht-A. Wenn es wahr ist, daß A B ist, so ist es falsch, daß A nicht B ist oder daß A Nicht-B ist. Also ist jedes das, wie es beschaffen ist. Jedes ist ein Bild seiner selbst oder sich gleich“ (C, S. 518). Das Identitätsprinzip ist unserer Weltbeziehung inhärent, nicht *aus* den Sinnen abgeleitet, sondern *mit* ihnen gesetzt.

Daraus folgt nun aber eine Schwierigkeit. Denn mit der Zahl möglicher Sinneseindrücke ist auch die Zahl der ihnen entsprechenden identischen Sätze (also die Zahl der axiomatisch gewissen Sätze im Sinne des Leibnizschen Sprachgebrauchs) unendlich: „Die wahren und unbeweisbaren Axiome sind die identischen Sätze. Deren Zahl ist aber unendlich. Wenn nämlich die Zahl der Terme unendlich ist, so ist es die Zahl dieser Sätze auch, denn man kann deren soviele bilden, wie es Terme gibt. … Wenn die Prinzipien unendlich sind, so werden es die Schlußfolgerungen umso mehr sein“ (C, S. 186f.; Übers. H. H. Holz).

Nun liegt die Schwierigkeit jeder deduktiven Theorie darin, daß sie die Menge der in ihr zusammengefaßten und verknüpften Sätze auf

Prinzipien zurückführen muß, die einen Anfang der Beweiskette setzen. Innerhalb jeder begrenzten Theorie über einen endlichen Gegenstandsbereich werden solche Prinzipien als zwar unbewiesene, als geltend angenommene, aber doch durchaus beweisbare eingeführt; ihr Beweis würde dann die Erweiterung der Theorie, das Hinausgehen über ihre Grenzen, ihre Einbettung in eine umfassendere Theorie bedeuten. Wissenschaft vollzieht sich im Aufbau einer Sequenz von Sätzen über einen Gegenstand(sbereich) in dieser Form demonstrierender, beweisender Argumentationsketten, also in der Form von Ableitungen. Leibniz nennt diesen Prozeß der Gewinnung von wahren (= bewiesenen) Sätzen *ratiocinatio*. Das heißt aber auch, daß jede Wissenschaft als *ratiocinatio* auf das Problem ihrer Begründung stößt und daß der Fortgang von Begründungen in einen infiniten Regreß hineinführen muß. „Denn nicht nur kann in keinem einzelnen, sondern ebensowenig im ganzen Zusammengesetzten und in der Reihe der Tatsachen (series rerum) ein zureichender Existenzgrund gefunden werden" (G VII, S. 302f.); auch nicht im ganzen Zusammengesetzten, weil Zusammensetzung und Reihe auch noch eines Grundes für die Zusammensetzung und Reihung bedürfen.

Leibniz nennt in dem eben zitierten Aufsatz darum den ersten Grund „extramundan", was besagt, daß dieser Grund *nicht innerhalb der series rerum* (= *mundus*, Welt) gefunden werden kann. Mißverständlich bleibt der Ausdruck deshalb, weil er die Vorstellung eines außerhalb der Welt oder vor ihr liegenden Existenzgrundes nahelegt. Doch gewinnt dieser Ausdruck einen klareren Sinn, wenn er im Lichte des vorhergehenden Satzes gelesen wird, der lautet: „Außer der Welt oder dem Aggregat (der Anhäufung) der endlichen Dinge gibt es ein beherrschendes Eins, nicht nur wie die Seele in mir oder eher wie ich selbst in meinem Körper, sondern auch von viel höherer Vernunft".[15]

Der Vergleich mit der Seele oder dem Ich gibt einen Hinweis darauf, daß hier die substantielle Form oder die „einigende Einheit"[16] gemeint ist, die Leibniz sonst auch „Monade" nennt, was als Titel für die Einheit des substantialen und des strukturalen Aspekts des Seins, als Substanz- und Strukturbegriff in einem zu begreifen ist.[17] Der Grund der Einheit ist die Formbestimmtheit ihrer allseitigen Verknüpfung, nicht die Linearität einer Folge oder Reihe; insofern liegt der Existenzgrund der Welt (als der Totalität der Verknüpfungen) nicht *in* der Welt, sondern bedingt sie *als* Welt. Daß diese *ultima ratio rerum* die Welt „herstellt und

macht“ (wie es an der gleichen Stelle heißt), muß mithin so verstanden werden, daß sie das Prinzip ist, das die mannigfachen Tatsachen verbindet.

Dieses Prinzip ist nun aber wiederum zu komprimieren in den identischen Satz, daß alle möglichen Prädikate eines Subjekts in diesem enthalten sind, also jede einzelne Tatsache dann zureichend begründet erscheint, wenn sie als ein im Subjekt Welt eingeschlossenes Prädikat dargestellt werden kann. Eine Theorie von Welt muß folglich als eine Kette von Sätzen formuliert werden können, die von dem jeweils letzten Glied aufsteigend sich auf identische Sätze reduzieren lassen. So ergibt sich ein logischer Aufbau der Tatsachenwelt.

Daher ist immer das Prädikat oder das Folgende dem Subjekt oder dem Vorhergehenden einwohnend. Und eben darin besteht die Natur der Wahrheit, bis in die Allheit zurückzugehen, oder die Verknüpfung zwischen den Begriffen der Aussage, wie auch Aristoteles bemerkt hat. Und in identischen Sätzen findet sich jene Verbindung oder Eingeschlossenheit des Prädikats im Subjekt ausdrücklich, in allen übrigen implizit und als eine, die durch Analyse der Begriffe aufgezeigt werden muß, worin der Beweis a priori gelegen ist“ (C, S. 518 f; Übers. H. H. Holz).

In diesem Prozeß ist die Beweiskette dann am ersten Glied angelangt; dieses braucht nicht bewiesen zu werden, weil es sich selbst beweist, denn beweisen ist ja nichts anderes, als einen Satz auf einen einfachen identischen zurückführen. Identische Sätze können nicht bewiesen werden und brauchen es auch nicht, sie sind von absoluter Notwendigkeit, weil die Identität in ihnen ausdrücklich zutage liegt. Von dem absolut Notwendigen kann und muß darum keine ratio angegeben werden (G VII, S. 302).

Die philosophische Erkenntnis muß also, anders als jede einzelwissenschaftliche, auf einen Anfang kommen, der nicht mehr im Beweisverfahren begründet werden kann und der dennoch einen absoluten Gewißheitsgrad besitzt. Diese Gewißheit stützt sich weder auf die ihrerseits zwar letztlich nicht beweisbare, aber den Beweis fordernde und darum unvollkommene Empirie, noch auf die Logik der Demonstration oder Deduktion, sondern auf eine apriorische Einsicht sui generis, die mit dem Terminus Evidenz bezeichnet wird.

Nun könnte es so aussehen, als sei der Selbstbeweis oder die immanente Legitimation von identischen Sätzen eine elegante Lösung

des Problems der ersten Evidenzen. Denn wird das Verfahren der Wissenschaften als Reduktion eines Satzes auf einen identischen durch Analyse der Begriffe verstanden, also Beweisen als Herausstellen der Inhärenz der Prädikate im Subjekt definiert, so trägt der identische Satz in der Tat seinen Beweis an sich selbst und die Logizität des ersten Anfangs ist gerettet. Doch das scheint nur so. In diesem Begründungsverfahren wird nämlich die Geltung des Identitätssatzes (und seiner Umkehrung: des verbotenen Widerspruchs) als Erfahrungswert hingenommen – und wie unbezweifelbar diese Voraussetzung auch sein mag, sie ist jedenfalls in sich selbst nicht mehr ableitbar. Es wird Evidenz für sie in Anspruch genommen – und Evidenz ist *keine logische* Kategorie. Die Logizität reicht also nicht bis in den ersten Grund.

Um die Mannigfaltigkeit wirklicher Existenzen in den „logischen Raum“ (Wittgenstein) hineinholen und damit der Vernunft erst den Boden des Tatsächlichen zu verschaffen, auf dem sie sich als Vernunft konstituieren und betätigen kann, muß von einem anderen Typus von Sätzen ausgegangen werden als den offen oder virtuell identischen:

„Wir sagten schon, daß es andere Sätze sind, die sich auf die Wesenheiten, und andere, die sich auf die Existenz der Dinge beziehen; Wesensaussagen sind solche, die aus der Auflösung der Begriffe bewiesen werden können, und diese sind notwendig oder virtuell identisch; deren Gegenteil ist daher unmöglich oder virtuell widersprüchlich. (…) Von diesen unterscheiden sich toto genere die kontingenten oder Existentialaussagen, deren Wahrheit allein von einem unendlichen Geist apriori eingesehen wird und die durch keine Auflösung der Begriffe bewiesen werden kann. (…) Daher geht in alle Sätze, in die Existenz und Zeit eingehen, ebenso auch die ganze Reihe der Dinge ein; das Jetzt und Hier kann nämlich nur unter Beziehung auf alles übrige eingesehen werden. Daher erlauben solche Sätze keinen Beweis oder keine begrenzbare Auflösung, in der ihre Wahrheit offenbarwürde“ (C, S. 18, Übers. H. H. Holz).

Von diesen kontingenten Wahrheiten heißt es, daß „ihr Grund nur aus einer vollkommenen Erkenntnis aller Teile des Universums vollständig angegeben werden könnte“ (C, S. 18, Übers. H. H. Holz). Eine solche empirisch unendliche iterierte Begründung würde aber nur durch eine metaphysische Extrapolation abgeschlossen werden können.

Von eben dieser Mannigfaltigkeit, die in einer unendlichen Menge von

Sätzen ausgesagt wird, welche in einem endlichen Definitionsprozeß nicht auf identische zurückgeführt werden können, sagt Leibniz nun, daß sie vor *jeder* Beweisbarkeit und als Grundlage jeder Wahrheitserkenntnis von uns wahrgenommen (perzipiert) wird. Diese Behauptung ist insofern unbestreitbar, als sie eine Ich-Erfahrung ausspricht, die sich *nicht auf die Adäquatheit* der Perzeption, sondern nur auf die *unmittelbare Gegebenheit* des Perzipierens selbst bezieht. Dieser Vorgang des Perzipierens aber ist es gerade, woran ich mich selbst erfahre und dessen Faktizität mir durch das Erlebnis, daß ich dieses oder jenes perzipiere, garantiert ist. Erlebnisakte dieser Art konstituieren das Ich, dessen Identität sich darin gesetzt vorfindet – und zwar gerade dadurch, daß die Identität des Ich sich von dem Anderen, dem in der Perzeption Gegebenen unterscheidet. Wäre die Perzeption die von immer Gleichem, so könnte sie als solche gar nicht bemerkt werden: *ego – sum – cogito – cogitatum* wären ununterschieden eines und dasselbe. Erst die verschiedenen Inhalte, die in das *cogito* eingehen, machen das *sum* vom *cogito* als das sich gleichbleibende, durchhaltende Substrat abhebbar. Die Mannigfaltigkeit der Daten ist die Voraussetzung für die Erfahrung der Einheit des Ich. Im Perzeptionsakt ist das Perzipierende vom Perzipierten unterscheidbar durch die Varietät (Vielheit) der Perzipierten. Das Ich, von dem ich sage, daß es perzipiert, impliziert a priori die Verschiedenheit der Perzipierten. Und darum ist der Satz „varia a me percipiuntur“ des Beweises nicht bedürftig, aber auch unbeweisbar, da hinter ihn nicht mehr auf ein früheres Prinzip zurückgegangen werden kann, aus dem er bewiesen werden könnte.

Auch leuchtet ein, daß es beider Prinzipien bedarf, um weitere Sätze zu bilden und Wahrheit und Erkenntnis zu konstituieren. Denn das Identitätsprinzip bliebe solange formal und tautologisch, wie ihm nicht verschiedene Inhalte vindiziert werden, an denen es sich jeweils als deren Begriffsform bewähren kann. A = A besagt nichts als eben nur A = A. Aber angewandt auf die Varia der Perzeption, wird der Identitätssatz zum Konstituens eines wesentlichen Verhältnisses: Eine Sache wird als sie selbst gegenüber anderen festgehalten – und nicht nur gegenüber anderen, sondern auch gegenüber ihrem eigenen Wandel, den Veränderungen an ihr selbst. Die erste Relation, in der wir erfahren, daß sich etwas als sich selbst behauptet, ist die des Ich zu den wechselnden Gegenständen und Inhalten seiner Erfahrung. Jeder Satz, der über das bloß formale Identitätsprinzip hinausgeht, bringt zu einem Identischen

mindestens ein Anderes, von ihm Unterschiedenes hinzu. So versteht sich, daß alle anderen Sätze von der Setzung sowohl des Identitäts- wie des Varietätsprinzips abhängen. Ohne die beiden Prinzipien in ihrer Verbindung gäbe es gar nicht die Möglichkeit anderer Sätze, die als Prädikationen Identitäten an Verschiedenen behaupten.

Damit ist dann in der Tat auch etwas über Wahrheit und Erkenntnis ausgemacht: Wahrheit erscheint als Aussagerelation, in der die Identität von Verschiedenen gegeneinander bestimmt wird; Erkenntnis erscheint als die Rückführung von Verschiedenem auf ihren Zusammenhang in einer solchen Relation. Wahrheit liegt also nicht eigentlich in der Identität des Subjekts, die in der Formel A = A gefaßt ist, sondern in der Rückführung der Prädikation auf die Identität eines bestimmten Prädikats mit einem bestimmten Subjekt, in dem es enthalten ist, wodurch sich dieses Subjekt von anderen Subjekten mit anderen Prädikaten unterscheidet. Zwar spricht Leibniz oft genug von identischen Sätzen vom Typus A = A als „ersten Wahrheiten“ (C, S. 518), doch korrekter scheint es mir zu sein, wenn Leibniz von „ersten Sätzen“ spricht, als welche die Definitionen und die Axiome gelten: „So sind die wahrhaften und unbeweisbaren Axiome die identischen Sätze“ (C, S. 186; Übers. H. H. Holz). Wahrheit eines Satzes besagt dann, daß er auf solche ersten Sätze, also auf Definitionen und Axiome zurückgeführt werden kann, und Erkenntnis entsteht in der Entdeckung von Wahrheit (= Identität von Verschiedenem, nämlich Subjekt und Prädikat) in synthetischen Sätzen der Erfahrung. Genau darauf zielt die Passage in der kleinen Abhandlung *Über die ersten Wahrheiten*: „Die ersten Wahrheiten gemäß unserer Erkenntnis sind die Erfahrungen. Jede Wahrheit, die keine absolut erste ist, kann aus einer absolut ersten bewiesen werden“ (KS, S. 178f.). Die Erfahrung ist aber deshalb eine erste Wahrheit gemäß der Erkenntnis, weil in ihr die Gegenstände als identische vorprädikativ gegeben sind. In der Prädikation werden sie dann zu Wahrheiten im „logischen Raum“.

Der Gedankengang von Leibniz wird nun deutlich. Er versucht, die vorprädikative Evidenz der Erfahrung, der *vérités de fait*, die von unendlicher Vielfalt sind und nicht auf einen ersten Grund zurückgeführt werden können, weil ein endlicher Verstand die unendliche *series rationum* nicht zu durchlaufen vermag, mit der logischen Notwendigkeit der *vérités de raison* in einen begründeten Zusammenhang zu bringen, also nichts weniger, als ein Prinzip der Deduktion des Kontingenten

anzugeben. Das System der *vérités de raison*, die in dieser einen wirklich existierenden Welt (die eine von allen möglichen Welten ist) notwendig gelten, muß in der Faktizität der Welt gegeben sein; sonst bliebe es bloß denkmöglich.

Die Tatsache, daß es eine unendliche Zahl von identischen Sätzen gibt, deren jeder eine Definition darstellt, wirft die Frage nach dem Zusammenhang der Definitionen auf – und auf der Ebene der Realität des Definierten die Frage nach dem Zusammenhang der Gegenstände. Für alle Tatsachen und Tatsachenwahrheiten führt die Kette der Definitionen (*catena definitionum*) immer nur auf neue Begriffe, die wieder definitionsbedürftig sind. Kein Singuläres ist notwendig, jedes bestimmte Perzipierte ist kontingent. Dennoch kann nicht gedacht werden, daß nichts ist, denn der Satz „Das Nicht-sein ist“ schließt einen offenkundigen Widerspruch ein. Indes ist dieser Satz nur als universaler widersinnig. Sehr wohl ist es erlaubt zu sagen, etwas Bestimmtes sei nicht. Die Negation bleibt zulässig als Negation eines Bestimmten, ist aber als universale unvollziehbar. Das läßt, in der Falsifikation der universalen Negation, die positive und tautologische Aussage zu: „Das Sein ist“. Im Gegensatz zu jeder bestimmten tautologischen Aussage vom Typus „Das Haus ist das Haus“, die nur eine Begriffs- oder Wesensdefinition ist und folglich die Existenz nicht einschließt, geht die universale Seinsaussage – *aber auch nur diese* – aus einer logischen Definition in ein ontologisches Axiom über.[18] Weil diese Transformation des Logischen ins Ontologische hier und nur hier (in der Rede vom Sein) statthat, kann es nur einen Fall von Notwendigkeit der Existenz geben, nämlich den des Seins selbst in seiner Allgemeinheit. „Nur ein einziges Seiendes ist notwendig“, sagt Leibniz, und kommt dazu auf folgendem Wege:

„Zur Existenz ist notwendig, daß die Zusammenstellung aller Bedingungen vorhanden ist. Eine Bedingung ist das, ohne welches eine Sache nicht sein kann. die Zusammenstellung aller Bedingungen ist die volle Ursache der Sache. (...) In den Körpern gibt es keinen Existenzgrund, wie leicht bewiesen werden kann, denn wenn du auch bis ins Unendliche zurückgehst, wirst du immer nur die Körper vervielfachen, aber den Grund nicht einsehen, warum sie eher so sind als anders. Die Zusammenstellung der Bedingungen eines Körpers und die Zusammenstellung aller Bedingungen eines anderen Körpers liegt in ein und demselben. Was auch immer dieses einzige sei, es ist der letzte

Grund der Dinge“ (KS, S. 16f.).

Nur der äußeren Form nach gleicht die Herleitung des Axioms „Nur ein einziges Seiendes ist notwendig“ dem ontologischen Gottesbeweis.[19] Sachlich unterscheidet sich das Argument davon, insofern Gott nur als ein Bestimmtes universal gedacht werden kann (sonst würde er sich pantheistisch in die Welt auflösen) – nämlich eben als das Bestimmte, von dem alle begrenzenden Bestimmungen je einzeln (und auch nur so) negiert werden. Wohl aber fällt das Axiom „Das Sein ist“ “ mit dem Identitätssatz zusammen, der das „Ist“ als das Konstituens der Sich-selbst-Gleichheit in der Entzweiung des prädikativen Satzes setzt.

Die Sätze „Das Sein ist“ und „Nur ein einziges Seiendes ist notwendig“ stehen in einem Konsekutionsverhältnis, das jedoch ein ausnehmend besonderes ist. Der Satz „Das Sein ist“ ist ein identischer, d.h. sein Gegenteil schließt einen Widerspruch in sich. In ihm fallen existentieller und kopulativer Gebrauch von „ist“ zusammen. Der Satz „Das Sein ist“ ließe sich auch auseinanderlegen in die Form „Das Sein ist seiend“, und dann zeigt sich, daß das Prädikat dem Subjekt notwendig zukommt, weil es mit ihm identisch ist; folglich bleibt jedes einzelne Seiende (z.B. der Stein, der Baum, der Mensch) hinsichtlich seines Seins kontingent – denn der Satz „der Stein ist ein seiender Stein“ ist nicht identisch, zum Begriff des Steins gehört seine tatsächliche Existenz nicht hinzu, er könnte auch nur gedacht sein; darum vermag nur die Wahrnehmung des Steins uns von seiner Existenz zu überzeugen. „Denn von den Körpern gilt dasselbe wie von allem anderen, daß sie nicht notwendig existieren, d.h. daß ihr Existenzgrund nicht in ihnen selbst liegt“ (KS, S. 16f.). Das gilt nicht nur für Einzelgegenstände, sondern auch für Allgemeines – wie die Gattung Menschheit oder das Realallgemeine Geld – mit Ausnahme jenes obersten Allgemeinen, das gemäß seinem höchsten Allgemeinheitsgrad alles andere in sich umfaßt bzw. unter sich subsumiert und darum einzig ist: also Seiendes im ganzen = Welt. Weil es einzig und als solches eins und alles (*hen kai pan*) ist, muß dieses oberste Allgemeine außerhalb der *series rerum*, der unendlichen Reihe der Tatsachen, gedacht werden. Denn die Welt ist nicht ein Glied der Reihe, sondern die ganze Reihe selbst, und sie ist nichts anderes als das Sein alles dessen, was in der Welt ist, also das Sein als solches (*on hê on*, wie es bei Aristoteles heißt).

Erst das Ganze, also das Universum oder der Gesamtzusammenhang all dessen, was (in der Welt) ist, ist der letzte Grund, zu dem die *reductio terminorum* führt, und er enthält als das Ganze alle seine Elemente und

deren Verknüpfungen als Prädikate. Der absolut irreduzible identische Satz, das erste Axiom überhaupt, lautet: Die Welt ist alles, was der Fall ist. Der Zusammenhang aller Körper ist aber nicht selbst ein Körper, sondern die Struktur der Gesamtheit aller Körper, also nicht extensional (als die *res extensa* des Descartes), sondern nur intensional (als *notio completa*, der vollständige Begriff) zu fassen. Hegel wird später vom absoluten Begriff sprechen.

Der vollständige Begriff enthält aber alle möglichen Bedingungen und Bestimmungsgründe für die Existenz eines bestimmten Seienden, ist mithin identisch mit dem Begriff von der Welt im ganzen. Im vollständigen Begriff eines Erfahrungsgegenstandes würde die Tatsachenwahrheit von dessen Dasein und Sosein übergehen in eine Vernunftwahrheit von der Notwendigkeit seines Dasein und Soseins. Ein unendlicher Verstand verfügte nur über Vernunftwahrheiten, für ihn wäre die Unterscheidung von zwei Arten Wahrheiten sinnlos.

Daraus ergibt sich die verblüffende Schlußfolgerung, daß Leibniz sinnvollerweise zwei Arten von Wahrheiten nur unterscheiden kann, wenn die Idee eines unendlichen Verstandes für ihn nur eine metaphysische Hilfskonstruktion ist, durch die er die Konzeption des Gesamtzusammenhangs einer unendlichen transempirischen Menge von Gegenständen und Tatsachen für einen endlichen Verstand konstruierbar macht, so wie das mathematisch Unendliche als Grenzbegriff in einer infinitesimalen Konstruktionsmethode erscheint. Tatsächlich besteht die Welt aus einer unendlichen Menge von Einzelnen, deren jedes möglicher Träger eines endlichen Verstandes ist. Jeder endliche Verstand hat nur Erkenntnis von einem begrenzten Ausschnitt aus der unendlichen Reihe, aber eben damit auch die Erkenntnis, daß eine Grenze und mit ihr eine jenseits dieser Grenze weitergehende Welt existiert; die Überschreitbarkeit ist eine apriorische Bestimmung von „Grenzen“.[20] Jedem endlichen Verstand ist die Welt nur in Form von Tatsachenwahrheiten präsent, die aber apriorische Vernunftwahrheiten voraussetzen und auf ihnen beruhen. Soweit diese Vernunftwahrheiten Formalstrukturen betreffen, kann ein endlicher Verstand sie einsehen: Die Identität eines Endlichen mit sich selbst ist formal nicht unterschieden von der Identität des unendlichen Ganzen mit sich selbst. Den mannigfaltigen Inhalten könnte aber nur in einer *notio completa* apriorische Vernunftwahrheit zukommen, die kein endlicher Verstand je besitzen kann.

Gäbe es aber einen unendlichen Verstand, der das Ganze simultan und gleichmäßig deutlich reflektieren und damit eine adäquate Repräsentation von ihm geben könnte, so müßte dieser außerhalb der Welt ihr gegenüber stehen; dann aber wäre die Welt nicht mehr das Ganze, zu welchem, wenn es wahrhaft *das Ganze* ist, der außerweltliche unendliche Verstand ja auch gehören würde. Es ist a priori wahr, daß das Ganze nicht mehr isotrop (das heißt wie eine durchgepauste Zeichnung in allen Teilen und Verhältnissen dem Urbild gleich) abgebildet werden kann. Darum bleibt der Grenzbegriff des unendlichen Verstandes eine Fiktion, eine heuristische Analogie zum endlichen Verstand, die gebraucht wird, um die Merkmale einer nie zu erreichenden, aber als metaphysische Norm des Weltbegriffs unverzichtbaren *notio completa* zu bestimmen.

Doch ist klar, daß die Fiktivität der *notio completa* nicht bedeuten kann, daß es den Grund aller Dinge nicht gäbe. Dieser Grund ist nur eben nicht mehr durch einen adäquaten Begriff abbildbar, denn der adäquate Begriff des in letzter Instanz zureichenden Grundes wäre die *notio completa*. Wohl aber führt der Gedanke des Durchlaufens der *series rerum* bis zu ihrer Vollständigkeit darauf, daß der Grund nicht abgetrennt von der *series rerum* zu suchen ist, sondern daß er nur in dieser selbst, aber nicht als etwas Einzelnes, sondern als die Totalität der Reihe gegeben ist. Das bedeutet, daß jedes Einzelne in dieser Welt logisch und ontisch nur zureichend begründet ist durch den Zusammenhang aller und daß, wenn eines in dieser Welt sich ändert, wegen dieses universellen Begründungszusammenhangs sich auch alles andere ändert. Ausgehend von den einzelnen Dingen (wie der endliche Verstand es tut) ist dieser universelle letzte Grund der Dinge (*ultima ratio rerum*) notwendig, weil es sonst überhaupt keine Dinge gäbe, und er ist notwendig nur einer, weil er nichts anderes als die Struktur des Ganzen ist. Leibniz braucht also die Vielheit der Dinge nicht zu opfern, um zur einen und einzigen Welt zu kommen. An die Stelle der einen Substanz bei Spinoza tritt bei ihm der universelle naturgesetzliche Zusammenhang aller Seienden (die „*harmonie universelle*“).

[1] Vortrag, gehalten im Leibniz-Jahr an der Universität Girona/Spanien.

[2] José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva*, § 2. – Deutsch: *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, München 1966, S. 17f.

[3] Ebd., § 1, deutsch S. 14.

[4] Ebd., § 1, deutsch S. 14f.

[5] Ebd., § 1, deutsch S. 15.

[6] Vgl. Ingetrud Pape, *Leibniz, Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*. Dort auch

weitere Literatur.

7 Vgl. z.B. C, S. II: „Principium ratiocinandi fundamentale est, *nihil esse sine ratione*".

8 „Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subiecto, seu ut praedicatum subiecto insit".

9 Das „auch" in cap. 36 Mon., KS, S. 454/5, muß beachtet werden. Es besagt etwas über den logischen Status der Tatsachenwahrheiten. Diese sind nämlich, als dem Vernunftprinzip des zureichenden Grundes genügend, eine Art von Vernunftwahrheiten, obgleich durchaus deren Gegenteil. Damit stellt sich das Verhältnis von Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten als ein solches des „übergreifenden Allgemeinen" dar, demgemäß die Vernunftwahrheit Gattung ist, die zwei (und nur zwei) Arten umfaßt, nämlich die Vernunftwahrheiten selbst und ihr Gegenteil, die Tatsachenwahrheiten. Für Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, S. 210, bleibt das Verhältnis von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten aporetisch, weil er mit den Mitteln der formalen Logik deren dialektisches Verhältnis nicht fassen kann: „Leibniz maintient la distinction des vérités de raison et des vérités de fait, des vérités nécessaire et des vérités contingentes; néanmoins, il les considère toutes comme également analytiques". Couturat expliziert diese Schwierigkeit, S. 216, ausdrücklich, ohne sie befriedigend auflösen zu können. Hier bewährt sich jedoch die von Josef König, Das System von Leibniz, S. 27ff., gewonnene Einsicht, daß das „übergreifende Allgemeine" die logische Grundfigur der Leibnizschen Metaphysik darstellt und diese mithin dialektisch konstruiert ist. Die Konstruktion des Systems würde indessen durch die Deklaration, Tatsachenwahrheiten seien eine (wenngleich gegenteilige) Art von Vernunftwahrheiten, noch nicht durchsichtig; erst der Nachvollzug der Systemkonstruktion (und damit zugleich des Verfahrens, nach dem das System der Leibnizschen Metaphysik gebildet ist) kann die Überzeugungskraft dieser Behauptung sicherstellen.

10 Kant läßt, das Leibnizsche Problem mißkennend, die Bereiche des Apriorischen und des Empirischen *disparat* zueinander stehen. Die geforderte Ordnung des Empirischen kann er dann nur über ein regulatives Prinzip der Verstandestätigkeit als transzendentale herstellen. Die empiristische Absage an die Legitimität metaphysischer Fragestellungen erzwingt den Rückzug auf das transzendentalphilosophisch befestigte Reduit des subjektiven Idealismus. Indiz dieses Rückzugs ist die Verschiebung vom logisch-ontologischen Prinzip des zureichenden Grundes zur erkenntnistheoretischen Kategorie der Kausalität.

11 Hier liegt eine in der Theologie des Alten Testaments wurzelnde Auffassung zugrunde, die die Welt als Wort Gottes begreift. Die Schöpfungsmythologie von Genesis 1 erlaubt – entmythologisiert auf dem Boden der Metaphysik – die Restitution der Einheit der Welt in der *cogitatio Dei*, welche die Vielheit nach Art der Erscheinungsweise der Vorstellung verstehen läßt. So versucht Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, die Leibnizschen Substanzbegriff von der Verfassung der *mens* her zu entwickeln und ihn damit in den Zusammenhang der traditionellen Metaphysik zu stellen, den Leibniz doch gerade bei der Ausarbeitung einer dialektischen Theorie der Weltkonstitution verläßt.

12 Die Geschlossenheit des Systems entspringt der Aufhebung der *alteritas* der Objekte in der *unitas* des Subjekts; das heißt sie ist auf dieser Ebene idealistisch. Die letzte Konsequenz einer Substanzenmetaphysik, die die Einheit des Seins in der Einheit eines Seienden begründen möchte, ist entweder pantheistisch (spinozistisch) oder theistisch (Gott = absoluter Geist). Dagegen setzte Marx das Konzept, die substantielle Einheit der Welt in den „materiellen Verhältnissen" zu begründen. Hier wird die These vertreten, daß die bei Leibniz hervortretende Dialektik von Substanz-Aspekt und Struktur-Aspekt diesen Neuansatz vorbereitet.

13 Die Übersetzung von Franz Schmidt, Leibniz, *Fragmente zur Logik*, Berlin 1960, S. 455ff., übersieht, daß der Satzteil „unum rationis ... a me percipiantur" appositiv zu „duo illa prima principia ... talia sunt" steht. Schmidt schließt (was grammatisch unmöglich ist) „talia sunt" als Prädikat an das vermeintliche Subjekt „alterum experientiae" an!

14 Ortega y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz*, § 2, deutsch S. 20f.

15 Ebd.: „Praeter *Mundum* seu *Aggregatum* rerum finitarum, datur Unum aliquod *dominans*, non tantum ut in me anima, vel potius ut in mei corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo alteriore".

16 Vgl. Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, passim. In den Frühschriften spricht Leibniz von *„mens"*, später von *„forma substantialis"* oder *„âme"*, schließlich von „Monade".

17 Zum Doppelaspekt von Substanz und Struktur vgl. Kap. 2.

18 Logischer und ontologischer Aspekt fallen im Gedanken Sein zusammen. Vgl. Josef König, *Sein und Denken*, Halle 1937.

19 Vgl. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967. Jos Lensink, Im Spiegel des Absoluten. Kritische Erwägungen zum ontologischen Gottesbeweis, in: *DIALEKTIK*

1992/1, S. 75ff.

[20] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a.M. 1981, hat dafür den Begriff des „materialen Apriori“ geprägt, weil die Grenze ein materiales Bestimmungsmoment jedes endlichen Seienden ist. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Helmuth Plessner und das Problem einer Dialektik der Natur, in: B. Delfgaauw/H. H. Holz/L. Nauta (Hg.), *Philosophische Rede vom Menschen*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1986, S. 41ff.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier vorgelegte Monographie über Leibniz, die sich noch weitgehend von ihrem Autor selbst zum Druck vorbereitet im Nachlaß fand,[1] ist das Ergebnis einer lebenslangen Beschäftigung von Hans Heinz Holz mit Leibniz. In seinen Gastvorlesungen, die Holz im Juni 2001 an der Universität Girona hielt und deren Gegenstand seine intellektuelle Autobiographie war, hat er die Jetztzeitlichkeit Leibnizens für die aus dem Zweiten Weltkrieg und der Barbarei der nationalsozialistischen Diktatur kommende junge Generation beschrieben.[2] Holz spricht von der emotionalen Nähe zu Leibniz, die sein Engagement für eine europäische Friedensordnung bei Menschen einer Generation auslöste, die ihre Zukunft an der Schwelle zu den Auseinandersetzungen des kalten Krieges antrat und der das Gebot der friedlichen Koexistenz zur Überlebensfrage wurde.[3] Das Leibnizjahr 1946 machte eine Korrespondenz sichtbar, die zwischen dem am Ende des Dreißigjährigen Krieges – dem bis dahin wohl unbestritten katastrophalsten Ereignis der europäischen Geschichte – geborenen Leibniz und einem jungen Intellektuellen bestand, der aus den Zerstörungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts herkommend Antworten auf die drängenden Fragen der Zeit suchte. Diese historische Korrespondenz in der jeweiligen Epochenerfahrung ließ den irenischen Leibniz zum philosophischen Vorbild werden, an dem nicht nur philologisch zu forschen war, sondern der jetztzeitlich in seiner Aktualität in die Gegenwart eingeholt werden mußte. Dieses von Anfang an systematische, an Fortbestimmung der historischen Gestalt eines Denkens für die Philosophie der Gegenwart orientierte Interesse hält sich durch die Jahrzehnte währende Beschäftigung von Holz mit Leibniz durch und ist auch in der hier erscheinenden Monographie deutlich spürbar.

Von Anfang an liest Holz Leibniz als Dialektiker.[4] Die Entdeckung des dialektischen Gehalts der Leibnizschen Philosophie als Kern der Leibnizdeutung von Holz, die im hier vorgelegten Buch in seiner

ausgereiftesten Form vorliegt, kann nicht Gegenstand eines Nachwortes sein, denn sie spricht für sich selbst. Es sind nur die wichtigsten Stationen anzugeben, auf denen sich diese Interpretation entwickelt hat. Schon die erste Leibnizstudie aus dem Jahr 1958[5] entwickelt die Einheit von Substanz- und Strukturaspekt im Monadenmodell. Dies ist der Kern des Leibnizverständnisses von Holz, der sich durchhält.[6] Den Dialektiker Leibniz hat Holz als Übersetzer und Herausgeber Leibnizscher Werke,[7] aber auch als Philosophiehistoriker immer wieder herausgestellt: besonders in den Darstellungen zur Geschichte der Dialektik, in denen Holz nicht ideen-, sondern problemgeschichtlich vorgeht, wird der dialektische Gehalt des Denkens von Leibniz in übergreifenden Zusammenhängen profiliert, die in einer monographischen Darstellung, die ihrer Natur und Aufgabe nach den inneren Zusammenhang einer Philosophie zum Gegenstand haben muß, ausgeblendet bleiben oder doch nur angedeutet werden können. Diese Darstellung von Leibniz im Kontext dialektischer Theorieentwicklung ist in ihrem Perspektivwechsel insofern eine Ergänzung zu dieser Monographie.[8] Problemgeschichte aber bedeutet immer, den geschichtlichen Gehalten des Denkens von der Frage ihrer Bedeutung für ein systematisches Anliegen der Gegenwart her nachzugehen. Diesem methodischen Grundsatz, Metaphysik nicht doxographisch als Geschichte von Denkgebäuden, sondern in ihrem Problemgehalt für die dialektische Theorie heute zu rekonstruieren, ist Holz immer treu geblieben. Selbst in einer einführenden Darstellung stellt er nicht nur den dialektischen Metaphysiker Leibniz, sondern die *Aktualität* dieses philosophischen Projektes in den Vordergrund: „Die Bedeutung dieser Metaphysik für den heute Philosophierenden scheint mir in dem *Denkweg* zu liegen, der zu einem System der Totalität als wirklicher Pluralität singulärer Substanzen führt. Wenn wir die gegenwärtige Lage der Philosophie so beschreiben können, daß sie sich zwischen den Extremen Kant und Hegel zurechtfinden muß, so liegt die Aktualität von Leibniz vielleicht darin, daß er gegen Kant die Alternative einer Metaphysik als Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang aufzeigt, indem er ihre Vorgehensweise vorführt, und daß er gegen Hegel die Möglichkeit einer nicht auf absolut-idealistische Weise begründeten Metaphysik demonstriert."[9] Genau dieser hier benannte aktuelle Gehalt der Philosophie Leibnizens indes ist es, dem Holz in seiner eigenen philosophischen Position und der systematischen Konzeption seiner Philosophie eine der Gegenwart angemessene Form zu geben versucht.

Es ist nun wenigstens anzudeuten, daß dieser im Untertitel sehr leibnizianisch, nämlich vom hypothetischen Charakter metaphysischer Modelle ausgehende sogenannte „Versuch einer Grundlegung der Dialektik“ “ strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Denken von Leibniz aufweist, die ihn zu einem entscheidenden Einfluß für das eigene Denken von Holz machen. Es ist bezeichnend genug, daß Holz noch eines seiner letzten Werke, eine systematische Rekonstruktion der marxistischen Philosophie, mit einem „Vorspiel“ beginnt, das „Von Leibniz über Hegel zu Marx“ führt.[10] Gleich zu Beginn wird Marx’ Freude darüber geschildert, daß ihm beim Abriß des Leibniz-Hauses in Hannover zwei Stücke Tapete aus Leibnizens Arbeitszimmer geschickt worden seien.[11]

Die zentrale Bedeutung von Leibniz’ Philosophie für die Entwicklung des systematischen Denkens von Holz liegt darin, daß die Einheit von Substanz- und Strukturbegriff, die Holz an der Monadenmetaphysik herausarbeitet, auf einen Weltbegriff führt, der von der realen Pluralität der Einzelsubstanzen ausgehend ein universales Relationensystem konstruiert, in dem jede Einzelsubstanz als Spiegel die Welt im ganzen perspektivisch darstellt. Genau dieser Gedanke wird auch in der Widerspiegelungstheorie von Holz modelliert, die als der Versuch einer Grundlegung der materialistischen Dialektik in diesem Punkt nicht an Hegel und dessen Konstruktion von Totalität aus der Bewegung des Begriffs anknüpfen kann, weil es in ihr eben um einen Begriff der Totalität geht, die als Beziehungseinheit von Einzelseienden konzipiert werden soll. Holz versteht die Metaphysik von Leibniz als ein Weltmodell, das die Totalität als Einheit aller Seienden mit der Offenheit von Entwicklung vermittelbar macht, und er hat bei der Entwicklung seines eigenen Begriffs des metaphysischen Modells explizit auf Leibniz rekurriert.[12] Die Leibnizrezeption von Holz hat insofern entscheidenden Einfluß auf seine eigene Konzeption der Dialektik, die er nicht nur mit Hegel als Methode, d.h. als Bewegung des Begriffs zur Idee, sondern als Simultaneität der Vielen im Raum und mithin als ontologisches Strukturmodell eines wirklichen Gesamtzusammenhangs versteht. Der Anspruch auf Begründung einer materialistischen Dialektik verbindet sich mit der Schwierigkeit, daß der Gang der Grundlegung Wirklichkeit nicht – wie Hegel das umfassend geleistet hat – allein aus dem Denken begründen kann, sondern als Einheit materieller Verhältnisse konzipieren muß, die sich im Denken manifestieren. In der Philosophie von Holz ist Widerspiegelung nicht, wie in der marxistischen Philosophie

sonst üblich, auf ein Schema für die Erkenntnisbeziehung reduziert, sondern zielt auf eine Ontologie universaler Relationalität, in der das Ganze sich in der Pluralität perspektivischer Spiegelungen darstellt – eine Struktur, die auf die *repraesentatio mundi* des Leibnizschen Monadenmodells zurückgeht.

Holz selbst hat immer mit Leibniz vom Hypothesencharakter metaphysischer Modelle gesprochen, also die leibnizianische Einsicht geteilt, daß dasjenige metaphysische Modell besser ist, das mehr Dinge zu erklären vermag – aber alle vorläufig sind und in die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens eingehen. Das wirft Licht auch auf den Status der Deutung klassischer Philosophen: Auch Interpretationen von Klassikern sind im besten Fall wohlbegründete Hypothesen, die sich wie jede philosophische Tätigkeit kritischer Prüfung aussetzen. Als solche Hypothese wollte Hans Heinz Holz seine Arbeit an Leibniz verstanden wissen. Sie ist von dem Bewußtsein getragen, daß es in problemgeschichtlicher Perspektive dabei immer auch um die Fortbestimmung der von der philosophischen Tradition gestellten Aufgaben im Denken der Gegenwart geht.

Girona, im April 2013
Jörg Zimmer

1 Hans Heinz Holz, geb. am 26.2.1927 in Frankfurt am Main, ist am 11.12.2011 in S. Abbondio/Schweiz verstorben.

2 Vgl. Hans Heinz Holz, *Metafisica, dialèctica, reflexió. La meva trajectòria filosòfica en el context de la filosofia després de 1945*, Documenta unversitaria, Girona 2008, S. 55ff; der deutsche Text, der der katalanischen Publikation der Vorlesungen zugrundeliegt, ist bisher unveröffentlicht.

3 Dieses Interesse am politischen Leibniz zeigt sich in der Herausgeberschaft einer Sammlung politischer Schriften: Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt a.M. 1966 und 1967; außerdem hat Holz 1956 in Leipzig bei Ernst Bloch über „Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel" promoviert. Daß ein Westdeutscher in der DDR promovierte, war schon an sich ein Kuriosum des kalten Krieges; daß sich diesem kuriosen Umstand eine jahrelange Auseinandersetzung um die Anerkennung des Verfahrens und eine gerichtliche Auseinandersetzung um den Doktortitel anschloß, ist wohl nur unter den Umständen des Systemantagonismus zu begreifen. Vgl. Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1968.

4 So schon in dem frühen Aufsatz „Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 3 (1954), S. 549ff.

5 Vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Kohlhammer, Stuttgart 1958.

6 So in der erweiterten Fassung der ersten Leibnizstudie; vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz. Eine Monographie*, Reclam, Leipzig 1983.

7 Vgl. KS.

8 Vgl. Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Metzler: 3 Bände Stuttgart/Weimar 1997/98, Bd. 1, S. 261ff.; jetzt wieder in Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, fünf Bände, Darmstadt 2011, Bd. 3, S. 363ff.

9 Hans Heinz Holz, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Campus, Frankfurt a.M./New York 1992, S. 13.

10 Vgl. Hans Heinz Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 1: *Die Algebra*

der Revolution. Von Hegel zu Marx, Aurora, Berlin 2010, S. 10ff.

[11] Ebd., S. 10.

[12] Vgl. Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, S. 124ff.

Informationen zum Buch

Hans Heinz Holz‘ Leibniz Monografie bietet eine umfassende Darstellung des Leibnizschen Werkes. Als Philosoph entwickelt Leibniz eine Philosophie als ein Gegenentwurf zu zeitgenössischen Theorien, in der Pluralität als Offenbarung der sich aufgliedernden Einheit des Universums verstanden wird.
Daneben agiert Leibniz sowohl als Historiker, als Diplomat, der verschiedenen europäischen Herrschern diente, und auch als Jurist, der Entwürfe zur Überwindung der Konfessionsstreitigkeiten in Europa entwickelt.
So macht Holz deutlich, dass Leibniz praktisch orientiertes Handeln demselben Geist folgt wie seine philosophischen Entwürfe. Leibniz geht es darum, in der Mannigfaltigkeit der erkannten Welt deren Einheit zu erfassen. Der Philosoph, der Universalgelehrte, der Politiker, sie gehören zusammen und das wird hier in klarer Sprache beschrieben.
Hans Heinz Holz hat diese Monographie als Summe seiner Leibniz-Forschungen noch kurz vor seinem Tod im Dezember 2011 abgeschlossen.

Informationen zum Autor

Hans Heinz Holz (1927–2012) war einer der bekanntesten deutschen Philosophen und Leibniz-Experten. Er veröffentlichte zahlreiche Werke zu allen Aspekten der philosophischen Forschung, z.B. zum Rationalismus und zur marxistischen Philosophie. Er ist Mitherausgeber der bei der WBG erschienenen Leibniz-Werkeausgabe (B26261-8).

Índice